BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXXVII



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS

—

1988

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

ISSN 0336-1519

DOCUMENTS ÉPIGRAPHIQUES KOUCHANS (V)

BUDDHA ET BODHISATTVA DANS L'ART DE MATHURA : DEUX BODHISATTVAS INSCRITS DE L'AN 4 ET L'AN 8

PAR

GÉRARD FUSSMAN

En février 1988, le Dr Russek de Zurich eut la très grande amabilité de me faire parvenir un jeu de photographies représentant un Buddha assis de Mathurā qu'il venait d'acheter à un antiquaire européen. Le socle de la statue portait une inscription dont M. Russek m'envoyait la traduction, fournie par l'antiquaire et provenant apparemment du Musée de Berlin. Je contactais aussitôt mon collègue le Professeur Härtel, ancien directeur du Museum für Indische Kunst de Berlin, pour lui demander s'il avait l'intention de publier l'inscription. Il me répondit aussitôt que tel était en effet le cas, que son article était terminé depuis le 7 décembre 1987 et qu'il paraîtrait dans les Mélanges Douglas Barrett. Il avait surtout la très grande courtoisie de m'envoyer le manuscrit de son article.

Je pense néanmoins qu'il n'est pas tout à fait inutile que je publie à nouveau l'inscription du Buddha Russek. J'ai eu sur le Professeur Härtel l'avantage de pouvoir examiner la pierre, ce qui m'amène à proposer — sur des points en général mineurs, mais qui m'importent (voyelles, par exemple) — des lectures autres que les siennes. Mon commentaire n'a pas exactement les mêmes visées que le sien : je m'intéresse moins aux problèmes d'iconographie et d'histoire de l'art, plus aux problèmes d'histoire religieuse et surtout de linguistique. Sur ce dernier point, l'inscription du Buddha Russek apporte des nouveautés intéressantes, qui le deviennent encore davantage lorsqu'on met en parallèle le texte très moyen-indien du Buddha Russek avec le texte très sanskritisé gravé sur le socle d'un Buddha assis daté de l'an 4, conservé au Kimbell Art Museum de Fort Worth, USA. Celui-ci était encore inédit quand j'ai rédigé cet article[1]. Le Kimbell Art Museum a bien voulu me faire parvenir une très belle photographie de l'inscription et m'autoriser à la reproduire (Pl. II).

(1) Son existence, connue des spécialistes, est signalée p. 227, no 7, dans Stanislas J. CZUMA, with the assistance of Rekha MORRIS, *Kushan Sculpture : Images from Early India*, Cleveland Museum of Art, 1985. Le Professeur Härtel a donné une lecture préliminaire de l'inscription, destinée au catalogue du Musée. Je l'ai vue après rédaction de cet article.

A. Buddha de l'an 4, Kimbell Art Museum

Statue-stèle d'un Buddha assis de type *kapardin*. Grès rose-beige de Mathurā. Incomplète en haut : il manque la moitié supérieure de l'auréole, les deux personnages volant au-dessus du Buddha et la mèche de cheveux nouée au sommet du crâne. Buddha assis jambes croisées, le poing gauche fermé posant sur le genou gauche, la main droite levée et à demi tournée vers l'intérieur *(vyāvṛtta-)*. La paume droite est ornée d'une roue. L'épaule droite est découverte. De chaque côté du Buddha, sur un fond de feuilles de *pipal*, un porteur de chasse-mouches ; les deux porteurs sont de facture apparemment identique.

Le socle est décoré d'une scène en bas-relief, placée en retrait entre deux bandeaux plats sur lesquels est gravée l'inscription. La scène représente une roue, placée de profil sur une colonne, encadrée par deux hommes de face portant (en fait, fort probablement, jetant) des fleurs. Les deux hommes sont d'apparence identique ; seules les fleurs diffèrent. Dans les angles, deux lions ailés de profil, dressés sur leurs pattes arrière et tournés vers l'extérieur.

L'inscription comporte une ligne en haut, deux au bas. Elle est très clairement gravée et peut être lue sur photographies (Pl. II).

1 Mahārājasya Kāṇiṣkasya saṃ 4 varṣā 3 di 20 + 6 bhikṣusya Bodhisenasya sadhyevihārisya bhadattasya Dharmanadisya
2 Bodhisatvo pratisthāpito svakāyaṃ cetiyākuṭeyaṃ sahā mātāpitahi sahā pitasikāye Bhadrāye
3 sahā sarvasatvehi.

«En l'an 4 du roi Kaniṣka, au 3e mois des pluies, au 26e jour, le vénérable Dharmanandin, disciple du moine Bodhisena, établit <ce> bodhisattva dans son propre sanctuaire. Avec son père et sa mère, avec sa (tante paternelle ?) Bhadrā, avec tous les êtres.»

M. Härtel donne la même lecture (sauf °*naṃdisya* et *cetiyaṃ*) et la même traduction.

B. Buddha de l'an 8, collection Russek (Zurich)

Buddha assis en grès rose de Mathurā, avec une large tache beige au dos. Hauteur : 72 cm ; largeur : 69 cm ; épaisseur : 18 cm. Cassé en haut, à hauteur du cou du Buddha (la tête et l'auréole manquent) et à droite (pour le spectateur : le bras gauche du Buddha manque). Buddha assis de type *kapardin*. Le poing gauche fermé pose sur le genou gauche. La main droite est levée et à demi tournée vers l'intérieur *(vyāvṛtta-)*. L'épaule droite est découverte. A droite du Buddha, restes décapités d'un porteur de chasse-mouches. Le porteur de gauche a disparu. *L'arrière de la stèle est sculpté* et représente l'arrière du *pipal* sous lequel est assis le Buddha. Un petit écureuil grimpe à l'arbre (Pl. III-V).

Le socle est décoré de trois lions : au centre, un lion assis de face ; sur chaque côté, un lion assis de profil, tourné vers l'extérieur. L'inscription est gravée en cinq lignes. La ligne supérieure et la ligne inférieure sont gravées sur les bandeaux plats entre lesquels sont assis les lions. Les lignes 3, 4 et 5 sont gravées dans l'espace laissé libre entre les lions et sont interrompues en leur centre par le lion de face. La

lecture ne présente pas de difficultés, sauf lorsque la pierre est abîmée. La lecture a été faite sur la pierre elle-même.

1 [Maha]rajasya Kānikṣasya savācharā 8 etaye purvaya bhikhasa Sihakasa sajhivi[hā]-
2 -renā [B]udharakhutāna Bhagava - - - - -to Śakamunisya āsāne Bo-
3 -dhisāto patithapito - - - - - - saha matāpitehi
4 saha upa - - - - - -jhavena
5 saha sarvasatehi saha sabamacarehi ājariyāna mahasa[ghikā]na parigahe.

«En l'an 8 du roi Kaniṣka, à ce moment, Buddharakṣita, disciple du moine Siṃhaka, établit <ce> bodhisattva <assis> sur le siège du bienheureux Śākyamuni. Avec son père et sa mère, avec son maître, avec tous les êtres, avec ceux qui mènent une vie de continence. Confié aux maîtres Mahāsāṃghika.»

Problèmes de lecture

La lecture de l'inscription A me paraît en tous points assurée. Ligne 1, la transcription *bhadatta-*, qui fait plus loin l'objet d'un commentaire linguistique, est assurée par la forme du *na* à barre horizontale de *°senasya* ( ).

La lecture de l'inscription B est plus délicate. Quelques *akṣara* sont endommagés, mais les restitutions sont sûres. La distinction entre les voyelles *e* et *i* est parfois difficile à faire. Le *i* est normalement beaucoup plus incurvé que le *e*, mais il y a deux mots au moins sur la transcription desquels on peut hésiter. Je ne suis pas sûr que ligne 1 il faille lire *sajhivi[hā]ra-* plutôt que *sajhe°*, ni que ligne 3 *pitehi* soit paléographiquement préférable à *pitihi*. Les *ā* sont faiblement marqués et ma copie, faite d'après la pierre, indique parfois *a* là où la photographie, prise avec un fort éclairage exagérant les ombres, montre *ā*. Je lis ainsi ligne 1 *savācharā* (photo : *sāvācharā*), ligne 4 *upajhavena* (photo : *°jhavenā*), mais ligne 1 *Kānikṣa-* (photo : *Ka-*) et ligne 5 *°saghikāna* d'après la photo (copie : *-kana*). En bas à gauche du *ba* de *bamacarehi*, la pierre est endommagée et la photo donne l'illusion d'une ligature dont je puis assurer qu'elle n'existe pas.

Étude paléographique

L'inscription A de l'an 4 n'appelle pas de commentaire spécifique. La forme des *ya* souscrits, avec leur très longue barre verticale, est généralement considérée comme kouchane tardive[2], mais du moins la date «kouchane» n'a-t-elle jamais été mise en cause. On a même pu écrire, avec raison me semble-t-il, que le *ya* souscrit, sauf lorsqu'il est en trois parties : , ne peut être utilisé comme critère paléographique de datation[3]. On le voit ici attesté relativement tôt, dès l'an 4 de Kaniṣka.

Par le mélange de formes qu'elle présente, l'inscription B est un délice pour le paléographe. C'est pour moi l'occasion de rappeler ce qu'après d'autres exemples du

(2) Dani 1963, Pl. VIII b, 5.
(3) Sander 1968, 72-74.

même genre j'écrivais en 1980 : «lorsque la date proposée pour une inscription dépend uniquement d'indications paléographiques, cette date est d'autant plus approximative que le texte de l'inscription est plus court»[4]. Il y a ainsi deux formes de *ra* (°*rajasya*, mais °*rakhuṭāna, ājariyāna, parigahe)* et surtout deux formes de *ma* : 𑀫 et 𑀫 . A l'époque kouchane *ma* s'écrit normalement 𑀫 . Mais une tendance à l'ouverture de la partie supérieure du signe se fait jour : 𑀫 > 𑀫 > 𑀫 et l'on trouve, à Mathurā même, des exemples de 𑀫 dès l'an 14 et l'an 44 de Kaniṣka[5]. Cette forme ouverte est souvent considérée comme d'origine orientale (par rapport à Mathurā, s'entend); elle est souvent dite de Kauśambī[6]. Avec Mme Sander, je dirais plutôt que les critères sur lesquels repose l'actuelle distinction entre style d'écriture de Kauśambī et style d'écriture de Mathurā sont très faibles[7] et qu'il est prématuré de considérer cette distinction comme établie. Quoi qu'il en soit, l'inscription B atteste l'existence de cette forme dès l'an 8 de Kaniṣka et confirme l'opinion des paléographes[8] selon laquelle les arguments paléographiques utilisés par Mme van Lohuizen-de Leeuw pour conforter sa théorie des centaines omises[9] sont absolument invalides. On sait que cette théorie, qui a eu beaucoup de succès et a récemment été présentée sous la variante «deuxième ère de Kaniṣka»[10], vise à expliquer comment des sculptures de facture différente peuvent porter des dates voisines : les unes seraient datées de l'ère de Kaniṣka, les autres de l'ère de Kaniṣka + 100, le chiffre des centaines ayant été omis. L'inscription de l'an 14, qui présente ce *ma* ouvert[11], devrait ainsi être datée de l'an <1>14[12]. L'inscription B, gravée sur la base d'une statue qui, selon les critères mêmes de Mme van Lohuizen-de Leeuw[12], appartient nécessairement au début de l'époque kouchane, montre que, malgré le ton péremptoire de l'auteur («it is obvious»), l'argument ne tient pas. Nous verrons plus loin qu'il en est de même pour les arguments linguistiques parfois invoqués à l'appui de cette théorie. Il faut répéter que la théorie des centaines omises repose seulement sur des critères artistiques et sur le refus de croire à la coexistence possible, au même moment et au même endroit, de styles légèrement différents[14]. Elle n'est pas nécessaire en ce qui concerne l'art du Gandhāra; en ce qui concerne la région de Mathurā, elle me paraît maintenant reposer sur de très faibles arguments.

Faire parler les formules

Les inscriptions A et B reproduisent, avec de légères variantes, des formulaires bien connus. La traduction n'en pose aucun problème, sauf pour ces variantes sur lesquelles j'aurai à revenir. J'ai pourtant l'impression que la traduction littérale que

(4) Fussman 1980, 7.
(5) Dani 1963, Pl. VIII b, 4 et 6.
(6) Dani 1963, 90. Härtel 1989.
(7) Sander 1968, 72, au bas.
(8) Dani 1963, 68; Sander 1968, 72, note.
(9) Lohuizen-de Leeuw 1949, 268 et 294 particulièrement.
(10) Fussman 1987 a, 339.
(11) Lüders 1961, 116-117, § 81.
(12) Lohuizen-de Leeuw 1949, 303.
(13) Lohuizen-de Leeuw 1949, 172.
(14) Fussman 1987 b, 72 et 84, note 24.

j'en ai donnée plus haut ne permet pas aux non-spécialistes d'en saisir toute la signification ni d'en apprécier toute l'importance. Je me permettrai donc exceptionnellement d'en donner un commentaire détaillé.

L'inscription A commence par la date : roi régnant, année de règne, mois, jour. L'ère est celle de Kaniṣka ; le mois n'est pas nommé, mais il s'agit du troisième mois de la saison des pluies, c'est-à-dire *āśvina*. On sait en effet que l'année est à Mathura divisée en trois saisons de quatre mois, l'été (*grīṣma-*, en fait notre printemps), la saison des pluies (*varṣa-*, mois de *śrāvaṇa-, bhādrapada-, āśvina-* et *kārttika-*, soit mi-juillet à mi-novembre) et l'hiver *(hemanta-)*[15]. La saison des pluies *(varṣa-)* ne doit pas être confondue avec la période de retraite des pluies *(varṣāvāsa-)* pendant laquelle les moines bouddhistes ne peuvent voyager. Celle-ci commence en effet soit le premier jour de *śrāvaṇa-*, soit le premier jour de *bhādrapada-*, et se termine trois mois plus tard[16]. L'installation *(pratiṣṭhāpana-)* de la statue a donc eu lieu deux jours avant la fin d'*āśvina-*, le 6 octobre 82 si l'an 1 de Kaniṣka commence en 78 de n.è., si le mois commence à la pleine lune, et s'il faut en croire les tables de Pillai 1911, p. 29. Il est probable que cela correspond à un moment astrologique favorable ou/et à une fête que je n'ai pas su déterminer. La grande cérémonie de fin de saison des pluies *(pravāraṇa-)*, marquée par des processions, la visite des sanctuaires et une confession publique des péchés[17], a normalement lieu deux jours plus tard si la retraite des pluies avait, cette année-là, commencé le premier jour de *śrāvaṇa-*, mais il est impossible de savoir si le moment choisi pour l'installation de la statue est en relation avec cette fête. Du moins est-il certain qu'il s'agit d'un moment auspicieux, et que la date n'a pas été choisie au hasard[18].

La détermination de ce moment auspicieux, lié aux phases de la lune, est fonction de l'année considérée ; c'est pourquoi l'indication de celle-ci est nécessaire. La mention du nom du roi régnant est donc liée à la formule de datation ; elle ne fait pas de cette inscription un document officiel. Elle n'implique pas non plus que le donateur soit lié au souverain ou lui soit dévoué. Mais l'adoption du comput régnal dans des inscriptions de droit privé et l'usage souvent attesté dans ces mêmes inscriptions de faire précéder le nom du roi de tout ou partie de sa titulature officielle témoignent de relations assez étroites entre le pouvoir politique et les personnes privées : celles-ci connaissent au moins les changements qui surviennent au sommet de l'état. Je ne crois pas que l'on puisse aller au-delà de ces constatations[19].

Le donateur est le moine Dharmanandin, « qui trouve sa joie dans le *dharma-* ». Il porte le titre de *bhadanta-*, « vénérable ». La mention du maître *(upādhyāya-)* dont Dharmanandin fut l'élève (pāli *saddhivihārika-*)[20] ne signifie donc pas que Dharmanandin est un jeune moine qui continue à servir son maître, encore moins

(15) Sircar 1965 b, 236.

(16) Upasak 1975, 198-199. Takakusu 1896, 85.

(17) Takakusu 1896, 87.

(18) Sircar 1965 b, 222. Pour l'époque kouchane : Brough 1961, 520-522 et Fussman 1980, 19. Nombre de statues chinoises du Buddha ont été installées le jour anniversaire de la naissance du Buddha : Mus 1928, 252, citant Chavannes, *Mission Archéologique de la Chine septentrionale* I, 558.

(19) Le cas est bien sûr différent quand l'inscription nomme de grands personnages, ou émane d'un haut fonctionnaire, et que les mérites résultant de l'action pieuse rapportée dans l'inscription sont transférés au souverain ou à ses représentants.

(20) Upasak 1975, 44-45 et 217-218. Brough 1962, 177.

un novice *(śrāmaṇera-)*[21] n'ayant pas encore reçu l'ordination majeure *(upasaṃpadā-)*. Le titre de *bhadanta-* implique en effet que Dharmanandin est un moine âgé et respectable. A Mathurā, par exemple, ce titre qualifie un *saṃgha-sthavira-*, «ancien dans la Communauté»[22]. A Kaṇheri, *bhadaṃta-* se dit de *thera-*s, «anciens»[23], et d'un *upādhyāya-*[24]. A Karle, le *bhaṃyaṃta Iṃdadeva* est un *thera-*[25]. Ces exemples pourraient être multipliés. On peut donc supposer que Dharmanandin est ordonné depuis plus de dix ans, que c'est un *thera-* et qu'il n'est plus sous la dépendance de son *upādhyāya-*[26]. La précision est d'importance. Elle permet en effet d'affirmer que la mention de l'*upādhyāya-* Bodhisena, «qui a pour armée la *bodhi-*», témoigne seulement de la déférence et de l'affection que Dharmanandin a pour son ancien maître. C'est une manière de l'associer aux mérites résultant du don de la statue en rappelant que, par son exemple et ses leçons, il en est aussi responsable.

On peut se demander pourquoi, contrairement à ce que montrent l'inscription B et de nombreuses autres dédicaces, tant kharoṣṭhī que brāhmī, Bodhisena n'est pas expressément associé aux mérites résultant de l'œuvre pieuse de Dharmanandin. Une explication possible serait que Bodhisena était décédé. Or il est doctrinalement assez difficile de transférer à un personnage décédé, et peut-être même «nirvané», les mérites résultant d'une bonne action[27]. Mais peut-être Dharmanandin a-t-il simplement estimé que la seule mention du nom de son maître exprimait assez son intention de lui transférer une partie des mérites résultant de la consécration de la sculpture. En ce qui concerne les autres personnages nommés, en A comme en B, le mécanisme du transfert est simple : ces personnages sont censés avoir accompli l'acte de consécration en même temps que *(saha)* Dharmanandin : ils partagent donc les mérites en résultant[28].

Quoi qu'il en soit de ces interprétations, nos deux inscriptions confirment trois faits d'un extrême importance, passés inaperçus jusqu'à ce que M. Schopen les signale : les donateurs sont, dans leur grande majorité, des moines ; le culte du *stūpa-* et des images est d'abord une pratique monastique ; le mérite résultant des dons et œuvres pieuses faits par ces moines est presque toujours partiellement transféré à d'autres personnes, et particulièrement aux parents du donateur. Ces trois constatations valent aussi bien pour le bouddhisme ancien que pour le bouddhisme plus récent, pour le hīnayāna aussi bien que pour le mahāyāna[29]. Les inscriptions A et B confirment pleinement la justesse des remarques de M. Schopen, dont l'importance doit être soulignée : ces inscriptions, très nombreuses, prouvent que, même à haute époque, même dans les monastères hīnayāna, le *bhikṣu-* ne se

(21) Upasak 1975, 231-232.
(22) Lüders 1961, 91.
(23) Lüders 1912, nº 987.
(24) Lüders 1912, nº 989.
(25) Lüders 1912, nº 1089.
(26) Takakusu 1896, 119.
(27) Sur cette question difficile, voir Fussman 1974, 56 § 5, un peu dépassé, et surtout Schopen 1985. M. Schopen a justement fait remarquer que j'avais eu le tort, dans cette publication de 1974, de parler de tendance mahayaniste (Schopen 1985, 33-36). Mais je persiste à penser qu'il est difficile de mettre sur le même plan le transfert de mérites à des personnes vivantes, qui doctrinalement s'explique fort bien, et celui à des personnes décédées, qui se justifie un peu moins bien. La question n'a pas à être traitée ici, mais elle mérite d'être reprise. Voir *addenda, infra*, p. 23.
(28) Ce mécanisme a déjà été décrit par Schopen 1984, 119, note 35, qui pourrait être plus affirmatif.
(29) Schopen 1984 et 1985.

comportait pas du tout comme le moine idéal que décrivent les *sutta-* pāli et leurs exégètes anglo-saxons, ayant entièrement renoncé au monde, dépourvu de toute attache familiale, tâchant d'obtenir le *nirvāṇa-* par la retenue, la pureté doctrinale et la méditation, donc répudiant les pratiques religieuses grossières et le culte des images. Il y a comme un divorce entre les modèles proposés par les textes et la pratique attestée par les inscriptions. Les constatations faites par M. Schopen montrent que le fossé entre hīnayāna et mahāyāna est, dans la pratique, beaucoup moins important qu'on a bien voulu l'écrire.

Ces constatations obligent aussi à nuancer l'affirmation souvent répétée que le culte des images, et en particulier la représentation du Buddha, est une déviation par rapport à l'orthodoxie du hīnayāna[30]. C'est vrai si l'on ne considère que les textes philosophiques, ce l'est beaucoup moins si l'on regarde l'ensemble des textes[31] et surtout les pratiques. Car, comme le prouve M. Schopen, la plupart de ces images ont été dédiées par de vénérables moines hinayanistes, parfois fort savants (connaisseurs du *tripiṭaka-*). A. Foucher, avec moins de documents à sa disposition, avait déjà fort bien pressenti qu'il n'existait pas d'incompatibilité entre hīnayāna et culte des images[32].

Plus curieux encore, ces moines hinayanistes, éduqués et vénérables, sont, contrairement à ce que nous enseignent les textes, riches. On sait qu'au moment de l'*upasaṃpadā-*, on indique au futur moine qu'il devra utiliser sa vie durant quatre ressources *(niśraya-)* seulement : il devra vivre d'aumônes, utiliser des chiffons pour s'en faire une robe, vivre sous les arbres et utiliser de l'urine comme médicament[33]. «Le Saṃgha bouddhique est un ordre mendiant. Le bhikṣu abandonne toute possession, ne peut exercer aucun métier lucratif ni recevoir de l'or ou de l'argent. Il attend de la générosité des laïcs les quelques fournitures nécessaires à sa subsistance : vêtements, nourriture, gîte et médicaments»[34]. Je sais bien que «les règles exigent qu'on se sépare de ses biens, mais non pas qu'on s'en dépouille»[35], mais les dédicaces kharoṣṭhī et brāhmī anciennes ne semblent pas faire ce *distinguo* : elles émanent de moines qui avaient conservé beaucoup de biens et qui s'en servaient, au moins pour dédier des images. Rien même ne nous dit qu'ils utilisaient à cette occasion des fondés de pouvoir[36]. Les sommes en jeu pouvaient être considérables car il faut ajouter au prix de la sculpture celui de son transport et le coût de l'installation *(pratiṣṭhāpana-)*, c'est-à-dire les frais de consécration (c'est le sens véritable de *pratiṣṭhāpana-*) de l'image : colliers de fleurs, tissus enveloppant la sculpture, parfums, peut-être offrandes et aumônes. Le moine Bala a ainsi dédié au moins deux grandes statues de Buddha (Sārnāth et Śrāvastī) ; son élève, la nonne Buddhamitrā, en a dédié deux à Kauśambī, une à Mathurā et une à Sārnāth (associée, pour cette dernière, à Bala).

Quant à Dharmanandin, il avait, avant de dédier cette statue, fait bâtir une salle de culte (skt *caitya-kuṭī-*, équivalent de *cetia-ghara-, cetie-ghara-, cetiyaghara-* des inscriptions du Mahārāṣṭra)[37], qu'il considère comme «sienne» *(svakā-)*. Dans la

(30) En dernier lieu, Lamotte 1958, 703-704.
(31) Huntington 1985.
(32) Foucher 1905, II, 364-365 et 371-389.
(33) Upasak 1975, 47 et 122.
(34) Lamotte 1958, 63. Voir aussi les textes cités par Gernet 1956, 149-157.
(35) Lingat 1937, 415 cité par Gernet 1956, 70. Gernet 1956, 70-75.
(36) Sur cette institution, Fussman 1985a, 31-33.
(37) Damsteegt 1978, 248 signale à juste titre que *caitya-kuṭī-* est spécifique à Mathurā. Il en existe deux autres occurrences : Lüders 1961, 187 et 191 *(infra)*.

mesure où la cérémonie de consécration de la statue a eu lieu pendant la retraite des pluies, on pourrait supposer que *svakā-* signifie seulement «dans la hutte qu'on lui a attribuée pour la saison des pluies». L'orthodoxie serait ainsi sauvegardée. Mais outre que l'expression *caitya-kuṭī-* désigne un sanctuaire et non pas une simple cellule de moine, les autres occurrences de l'expression *svakāyaṃ celiyā-kuṭeyaṃ* interdisent cette interprétation. A Mathurā, l'expression apparaît dans une dédicace émanant d'un moine qui, comme Dharmanandin, avait installé une image du Buddha «dans son propre sanctuaire»[38] et dans une inscription émanant d'une laïque *(upāsikā-)*, épouse d'un joaillier, qui avait installé un Buddha assis «dans son propre sanctuaire»[39]. S'agissant d'une laïque, l'expression peut seulement signifier «dans le sanctuaire qu'elle a fait construire, ou donné». S'agissant d'un moine, l'expression a nécessairement le même sens. Elle montre que les moines non seulement avaient de l'argent, mais qu'ils étaient fiers d'en avoir — ou de l'avoir bien utilisé. Bref, en l'an 4 de Kaniṣka, il y avait dans les monastères des moines fortunés. L'on n'est pas très loin de la situation décrite par I-Tsing en Inde vers la fin du VIIe siècle de n.è.[40] ou par J. Gernet en Asie Centrale au Ve siècle[41] : il y avait alors dans les monastères des moines disposant de biens propres, parfois considérables puisqu'il fallut même insérer dans le *Vinaya* des règles de droit successoral.

Les personnes que Dharmanandin associe à son acte de dévotion sont son père et sa mère, la *pitasikā* Bhadrā (skt *Bhadrā-*, «la bienveillance») et plus généralement tous les êtres, humains et non humains. C'est une preuve d'amour filial, mais aussi de bienveillance *(maitrī-)*, de compassion *(karuṇā-)* et de générosité *(tyāga-)* envers le monde entier. Le mot *pitasikā-* est jusqu'ici inconnu. C'est un composé ou un dérivé de *pitṛ-*, «père». On peut penser à < **pitṛ-svikā-*, «la sienne du père», qui pose des problèmes sémantiques mais serait phonétiquement parfait, ou < **pita-sāsikā-* < *pitṛ-svāsṛkā-*, qui supposerait une erreur de gravure (oubli de la syllabe *sā*) peu probable dans un texte aussi soigné que celui-ci. Comme il ne peut s'agir de la mère du père, car les grands-parents du donateur ne sont jamais mentionnés dans les inscriptions, ni de sa femme (toujours dite *bhāryā-*), il s'agit presque certainement de sa sœur, c'est-à-dire de la tante paternelle de Dharmanandin.

Comme l'inscription A, l'inscription B émane d'un moine, fidèle à son *upādhyāya-*, bon fils, possédant quelques biens et les utilisant à des actions pieuses, soucieux de partager ses mérites avec tous les êtres. Les différences portent sur la facture, la langue, et quelques détails qu'il me faut maintenant expliquer.

La formule de datation de l'inscription B est incomplète. M. Härtel, dans son article à paraître, remarque à juste titre que le cas est fort rare à Mathurā. Dans une inscription aussi fautive que celle-ci, une erreur n'est pas à exclure. Elle

(38) Lüders 1961, 191 § 157.
(39) Lüders 1961, 187 § 150.
(40) Takakusu 1896, 189-193. Comme me l'a fait remarquer M. Schopen, I-Tsing décrit une situation bien antérieure à sa venue en Inde puisque les règles qu'il cite dans ce chapitre sont extraites du *Vinaya* des *Mūlasarvāstivādin* («There is a full description in the Vinaya of the manner of arranging the affairs of a deceased Bhikshu. I shall here briefly cite the most important points»). Malheureusement, pour l'instant, nous n'avons aucun moyen de savoir quand ces règles du droit de succession ont été insérées dans ce *Vinaya*.
(41) Gernet 1956, chapitre III.

s'expliquerait facilement si la consécration de la statue avait eu le huitième jour (du mois de?) de l'an 8 : le graveur aurait par inattention oublié de graver les trois signes figurant entre le 8 de l'année et le 8 du jour (haplologie) : au lieu de la formule habituelle de type *savāchara 8 he 3 di 8 etaye purvaya*[42], il aurait gravé *savāchara 8 etaye purvaya*. Ma supposition n'est pas entièrement arbitraire : de nombreuses inscriptions sont datées du huitième jour[43], jour auspicieux, début d'un nouveau quartier de lune, jour de jeûne pour les laïques[44] et d'*uposatha-* pour les moines[45]. *Etaye purvaya* est une formule de rappel, fréquente à la fin des dates : «en ce jour lunaire *(tithi-)* correspondant au jour solaire *(divasa-)* indiqué plus haut». La formule développée est *asyāṃ saṃvatsara-māsa-pakṣa-divasa-pūrvāyāṃ tithau*[46].

Budharakhuta, c'est-à-dire Buddharakṣita, «protégé par le Buddha»[47], est l'élève de l'*upādhyāya-* Sihaka, skt Siṃhaka-, connu par une autre inscription de Mathurā, datée comme notre inscription B de l'an 8 (de Kaniṣka, très probablement) et peut-être même datée du huitième jour (du deuxième mois de la saison des pluies?)[48]. Sihaka est donc, selon toute probabilité, encore vivant lorsque Buddharakṣita consacre la statue du Bodhisattva. Il n'est pas étonnant de le trouver à nouveau mentionné parmi les personnes auxquelles Buddharakṣita transfère une partie des mérites de son action *(supra)* : c'est lui que désigne le *saha upajhavena* de la ligne 4. Malgré les apparences, Siṃhaka, «lion» ou «petit lion», n'est pas un nom guerrier. C'est un nom bouddhiste car le Buddha, «lion des Śākyas», est très souvent comparé à un lion[49]. Il est possible que ce soit un nom abrégé, par exemple < *Siṃha-rakṣita-*, «protégé par le lion < des Śākyas > ».

L'expression *bodhisāto patithapito* a été expliquée récemment par Härtel 1985. M. Härtel commence par donner la liste des inscriptions datées comportant cette formule[50] et montre que «the designation Bodhisatva is used only for the original Kapardin relief type with companions and the standing Kapardin figure from Mathura. The appellation changes at the very moment when this type disappears»[51], c'est-à-dire peu après 39 de l'ère de Kaniṣka[52]. Les deux nouvelles inscriptions ici publiées lui donnent entièrement raison puisque l'expression apparaît sur le socle de Buddhas *kapardin* exactement conformes aux définitions qu'en donnent Mme van Lohuizen-de Leeuw et, de façon plus précise, M. Härtel lui-même[53].

L'inscription B apporte l'indication nouvelle que ce Bodhisattva est installé «sur le siège du Buddha Śākyamuni». M. Härtel[54] a comparé cette expression à celle que

(42) L'indication de la saison et du mois est ici tout à fait arbitraire, *exempli causa* : il n'existe aucun moyen de connaître la date exacte de la dédicace.

(43) Brough 1961, 521-522.

(44) Lamotte 1958, 77.

(45) Lamotte 1958, 65.

(46) Sircar 1965 b, 219, note 3.

(47) Ce nom est très fréquent et rien ne permet pour l'instant d'identifier le Buddharakṣita de l'inscription B à un des très nombreux Buddharakṣita actuellement connus. Le nom est synonyme de *Buddha-śaraṇa-gata-* : «qui a pris refuge dans le Buddha».

(48) Lüders 1961, 167 § 128.

(49) Quelques exemples dans Fussman 1985 b, 147-148.

(50) Le Buddha A du Kimbell Art Museum figure en quatrième place.

(51) Härtel 1985, 662.

(52) Härtel 1985, 659.

(53) Lohuizen-de Leeuw 1949, 172-174, Härtel 1985, 665-673.

(54) Härtel 1989.

l'on trouve dans cinq inscriptions émanant du moine Bala et de sa disciple, la nonne Buddhamitrā, gravées sur des images de Kauśambī, Sārnāth et Śrāvastī. Voici les phrases en question : *Bodhisatvo pratiṣṭhāpayati ... Bhagavato Buddhasa caṃkame; Bodhisatvo chatrayaṣṭi ca pratiṣṭhāpito Bārāṇasiye Bhagavato caṃkame; dānaṃ Bodhisatvo chātraṃ daṇḍaśca Śāvastiye Bhagavato caṃkame Kosaṃbakuṭiye*[55], «un bodhisattva (un parasol et sa hampe) a été établi à Vārāṇasī (Śrāvastī) sur le promenoir du Buddha». M. Härtel tire de ces parallèles la conclusion que le bodhisattva Russek était installé à un endroit où le Buddha avait séjourné (ou était censé avoir séjourné) et où l'on vénérait la place (ou le trône, *āsana-*) où il s'était assis.

Cette interprétation me semble contestable. Dans tous les exemples allégués par M. Härtel, les locatifs désignant le lieu où a été dressée la statue sont placés après le syntagme *bodhisāto patithapito*. Ce n'est pas un hasard, la règle est valable pour toutes les inscriptions bouddhiques de Mathurā, sauf deux. Voici quelques occurrences : *Bodhisaco paṭithāpito ... sake vihāre; bodhisatvo pratithāpito Madhura-vaṇake; Bodisāto pratisthāpito ... e; Bodhisatvaṃ pratiṣṭapayati svake vihāre; Bodhisvatva pratiṭhāpeti svakāyā cetiyākaṭiyā; dāna Boddhisatvo ... vihāre svakāyaṃ cetiyakuṭiyaṃ; bhagavato Śakyamune apratimasaya pratimā pratisthāpitā Āḷikāyāṃ Rośikavihāre*[56]. A quoi il faut maintenant ajouter le texte de l'inscription A. Les deux exceptions sont les suivantes : *[De]va[la]ye Bodhisat[v]o p[r]atith[ā]pito*[57], mais la lecture est peu sûre et le texte ainsi restitué ne comporte pas le nom du donateur. Celui-ci se dissimule peut-être derrière la lecture douteuse *[de]va[la]ye*, qui n'est probablement pas un locatif de lieu : un instrumental féminin serait plus à sa place ici. *Prāvārika-vihār[e] B[u]ddha[pra]ti[mā] pra[ti]ṣṭāpitaṃ*[58] présente bien un locatif de lieu placé avant le verbe. L'ordre des mots est exactement celui de l'inscription B, mais il s'agit d'une *Buddha-pratimā-*, d'une «statue de Buddha», pas d'un bodhisattva. Surtout, il s'agit d'un exemple isolé.

Je crois donc que la formule *Bhagavato Śakamunisya āsāne Bodhisāto patithapito* n'est pas exactement comparable à *Bodhisatvo pratiṣṭhāpayati ... Bhagavato Buddhasa caṃkame*. Elle ne désigne pas l'endroit où a été placée la statue. On ne voit d'ailleurs pas comment cette statue aurait pu être dressée sur le trône du Buddha, endroit sacré, encore moins comment elle aurait eu seule le privilège d'y être installée : un trône, même de Buddha, n'est pas assez grand pour porter plusieurs reliefs. Par ailleurs l'archéologie et les textes connaissent un seul trône du Buddha, le *vajrāsana-* ou *bodhimaṇḍa-*, l'endroit où le Buddha a atteint la *bodhi*. Or tous les Buddha *kapardin* représentés assis sont assis sur le trône de la *bodhi*. Il suffit de regarder les images commodément rassemblées dans Härtel 1985. On y voit le Buddha *kapardin* assis sur le trône de la *bodhi*, évoqué soit/et par les feuilles du *pipal* qui l'abrite, soit/et par les lions supportant son trône, soit/et par l'arbre de la *bodhi* ou la roue de la Loi sculpté sur le socle[59]. Il en est de même pour nos statues A

(55) Références complètes dans Härtel 1989. Commodément Sircar 1965 a, 136-137.

(56) Lüders 1961, 31, § 1; 55, § 24; 106, § 72; 172, § 136; 187, § 150; 191, § 157; 206, § 180. Je n'ai pas reproduit les crochets et parenthèses signalant les restitutions.

(57) Lüders 1961, 109, § 73.

(58) Lüders 1961, 110, § 74.

(59) La roue de la Loi telle qu'elle est représentée sur ces reliefs n'est pas le symbole de la «première mise en mouvement de la roue de la Loi», autrement dit du sermon de Bénarès. On remarquera par exemple qu'elle n'est pas encadrée par les deux antilopes évoquant le «parc des gazelles» où ce sermon

et B qui, comme le dit expressément l'inscription B, représentent en effet «le bodhisattva assis sur le trône du bienheureux Śākyamuni», c'est-à-dire montré au moment où il va atteindre la *bodhi* et devenir le Buddha. L'obtention de la *bodhi* n'est pas la simple compréhension des vérités du bouddhisme. C'est un bouleversement psychologique et physique qui fait du Buddha un être véritablement suprahumain et supra-divin. La transformation atteint même l'aspect physique du personnage : c'est à ce moment seulement qu'il atteint la plénitude *(saṃpad-)* de ses caractéristiques physiques *(lakṣaṇa-)* et cette plénitude est littéralement inconcevable pour un être humain. Il faudrait une infinité de temps au Buddha lui-même pour décrire ces marques[60]. On conçoit qu'un simple sculpteur ait reculé devant la tâche. La solution était simple : il suffisait de représenter le Maître quelques instants avant l'obtention de la *bodhi*, alors qu'il était encore un simple bodhisattva, plus proche de l'humanité qu'un Buddha pleinement Éveillé. Par là-même on représentait à la fois le Maître, refuge suprême, et la *bodhi*, aboutissement de ses innombrables existences antérieures, qui lui permet de faire tourner, après quelques hésitations, la roue de la Loi, c'est-à-dire de prêcher ce *dharma* qu'il vient de pleinement appréhender et montrer ainsi aux hommes le chemin de la cessation de la douleur et de la délivrance. L'inscription B nous permet donc d'expliquer pourquoi les inscriptions figurant sur le socle des Buddhas *kapardin* nomment ce Buddha un *bodhisattva* : elle nous dit en toutes lettres que le personnage représenté n'est pas encore le Buddha pleinement réalisé, seulement le bodhisattva assis sur le trône de la *bodhi*, montré au moment où il va obtenir celle-ci, alors qu'il n'est pas encore tout à fait un être littéralement inconcevable[61]. Je me demande si la position particulière de la main droite ne peut s'interpréter de la même manière. La main est à demi tournée vers l'intérieur *(vyāvṛtta-)*, comme fort bien vu, et pour la première fois, par M. Härtel. La paume n'est pas montrée de face, en *abhaya-mudrā-*, «signe de délivrance de la peur», car Śākyamuni n'a pas encore atteint la *bodhi*, qui est cette délivrance. Mais elle est représentée au moment où elle se tourne et va être vue de face, car il est en train de l'atteindre.

Buddharakṣita partage les mérites résultant de son action avec ses parents naturels, son *guru-*, et plus généralement tous les êtres. De façon assez maladroite, la catégorie englobante de «tous les êtres» précède une catégorie beaucoup plus restreinte de personnes associées à ces mérites : *saha sa-bamacarehi* < *sa-brahmacarya-* ou < *sad-brahmacarya-*, «ceux qui mènent une (bonne?) vie de continence». En contexte bouddhique, cette expression se rapporte aux moines qui doivent mener une vie de chasteté[62] ou, plus généralement, une vie de religieux[63].

La statue est confiée en dépôt *(parigrahe)* aux maîtres *(ācārya-) Mahāsāṃghika-*, bien implantés à Mathurā[64]. La formule est très fréquente à la fin des

fut prononcé. Surtout il faut rappeler que la roue de la Loi, en soi, ne symbolise pas ce sermon, mais les vérités pleinement perçues par le Buddha lors de la *bodhi-*, c'est la «roue de la Loi en douze parties», autrement dit le *pratītyasamutpāda-*, ou séquence des «origines conditionnées» en douze parties comme le disent deux textes canoniques de sectes bien représentées à Mathurā, les *Sarvāstivādin- et les Mahāsāṃ-ghika-* (*Saṃghabhedavastu*, I, 137 et surtout *Mahāvastu* III, 315-316).

(60) Lamotte 1977, 298.

(61) Pour d'autres interprétations, antérieures à la découverte de l'inscription B, voir Härtel 1986, 677-678.

(62) Autres exemples : Fussman 1982, 7 et 11.

(63) *PTSD*, *s.v. brahmacariya-*. Voir *addenda*, *infra*, p. 23.

(64) Bajpayee 1980, 92-93 et *infra*.

dédicaces, aussi bien dans les inscriptions en brāhmī que dans celles en kharoṣṭhī. Elle a été fort bien étudiée par H. Lüders[65], qui n'en a pourtant pas expliqué la signification tant elle devait lui paraître évidente. De très nombreuses inscriptions spécifient que le don de la statue est fait à la Communauté des moines conçue comme universelle : *saṃghe caturdiśe*, «à la communauté des quatre directions de l'espace». Elle devient ainsi théoriquement le bien commun de cette communauté universelle[66], entité abstraite, mais l'un des trois joyaux dans lesquels le fidèle bouddhiste prend refuge. Pratiquement, l'objet est déposé dans tel ou tel monastère, ou dans tel édifice du monastère[67], et/ou confié à la garde des moines les plus accomplis *(ācārya-)* de telle ou telle secte. C'est le sens du terme technique sanskrit *parigrahe* ou *pratigrahe*, commun aux bouddhistes, aux jains et aux hindous et qui en contexte hindou, en général sous la forme *pratigrahe*, désigne le privilège brahmanique d'accepter des dons et de les transformer en bon *karma* pour le donateur. C'est exactement ce dont il est question ici : les maîtres *Mahāsāṃghika-* sont les bénéficiaires concrets du don qu'ils «acceptent et reçoivent» *(prati- GṚH-)* au nom de la Communauté universelle des moines; ils agissent en tant que mandataires de fait de ce «champ de mérites» incomparable qu'est le *Saṃgha-* universel.

Sanskrit hybride et moyen-indien

Les inscriptions A et B n'apportent pas de nouveauté linguistique réelle. Mais leur publication simultanée m'offre une occasion de réaffirmer quelques vérités qui me paraissent d'évidence, que les spécialistes des langues anciennes du bouddhisme généralement acceptent — et qu'ils ont découvertes avant moi —, mais que les non-spécialistes ne comprennent pas toujours très bien. L'inscription du Buddha Russek permet aussi de mieux mesurer les difficultés que rencontre le linguiste désireux de restituer la réalité de la prononciation à partir de formes écrites.

L'inscription A est en sanskrit hydride ou, si l'on préfère, en moyen-indien déjà sanskritisé. Le fait n'a rien d'étonnant : la sanskritisation commence à Mathurā à la fin de l'époque *kṣatrapa-*, vers 50 de n.è.[68]; dans le nord-ouest, elle est attestée à partir des années 30 de n.è.[69]; dans l'ouest, elle pourrait avoir commencé dès Aśoka[70]. La juxtaposition des inscriptions A (an 4, moyen-indien nettement sanskritisé) et B (an 8, moyen-indien fort peu sanskritisé) permet en tout cas de réaffirmer que le processus de sanskritisation ne fut ni brutal, ni instantané. Il s'étend sur plusieurs siècles; son ampleur varie selon la région considérée, la nature des textes, la personnalité des auteurs et les choix linguistiques de la secte[71]. Les

(65) Lüders 1940, 18 = *Kleine Schriften*, 408.
(66) Sur la notion de bien commun du *saṃgha-*, voir Gernet 1956, 63-70.
(67) Voir les inscriptions citées plus haut.
(68) Damsteegt 1978, 265.
(69) Fussman 1982 et surtout Fussman 1989 § 37.5 et 37.6.
(70) Norman 1987. La difficulté est de décider si les «archaïsmes» de la version de Girnar tiennent à l'archaïsme du dialecte ou résultent d'un effort conscient pour sanskritiser le texte. La preuve est difficile à apporter et la solution choisie dépend surtout de l'idée que l'on se fait de l'évolution des moyens-indiens. Pour ma part, je croirais plutôt à des archaïsmes de langage. Voir Caillat 1989.
(71) Aux études commodément résumées par Damsteegt 1978, 242-243, il faut maintenant ajouter Hinüber 1989 et Fussman 1989 § 37.

textes canoniques en pāli eux-mêmes dissimulent des sanskritismes, de date parfois fort tardive[72]. Le degré de sanskritisation d'un texte ne permet donc pas — à lui seul — de dater celui-ci, même relativement. Bien que la tendance soit nettement à la sanskritisation, un texte très sanskritisé peut fort bien être plus ancien qu'un texte en «pur» moyen-indien, même si ces deux textes ont la même origine et relèvent du même genre littéraire. La lecture simultanée des inscriptions A et B permettra peut-être de convaincre ceux de nos collègues qui ne le sont pas encore[73] que la sanskritisation ne fut pas un processus linéaire.

L'inscription B est en moyen-indien. Cela ne signifie pourtant pas qu'elle témoigne fidèlement et directement de l'état d'évolution phonétique du parler de Mathurā en l'an 8 de Kaniṣka. Il apparaît en effet de plus en plus clairement que ce type d'inscription est souvent fait de formules juxtaposées, que l'orthographe en est souvent archaïsante et qu'elle retarde sur la prononciation. Il suffit, pour comprendre la raison de ces affirmations, d'examiner rapidement les formules citées p. 14. Toutes présentent des variantes, parfois importantes, que ni la géographie ni la chronologie ne suffisent à expliquer. Ce sont des variantes graphiques. Aucune de ces formules n'est la transcription phonétique exacte de la prononciation. Celle-ci est partiellement cachée par un codage orthographique dont nous connaissons mal les règles et dont les conventions ne sont pas encore unifiées (d'où les variantes). Pour juger de la prononciation réelle, on ne peut se contenter d'analyser des termes isolés. Il faut examiner l'ensemble des documents; les classer en fonction du lieu, de la date, du genre littéraire dont ils relèvent; exclure de l'analyse les formes récurrentes, susceptibles d'être héritées; et surtout tâcher de restituer les conventions orthographiques. Ce travail a été commencé pour les inscriptions d'Aśoka[74], le pāli[75], la gāndhārī[76]. Il reste à entreprendre pour la śaurasenī de Mathurā[77].

L'inscription A est en sanskrit hybride de type banal et bien attesté à cette époque. Il suffit de mettre en parallèle les formules dont elle est composée avec celles de trois inscriptions célèbres de Kauśambī (Kau) et Sārnāth (Sa 1 et 3) de l'an 3 déjà citées plus haut[78].

Kau *Mahārājasya Kaṇiṣkasya saṃvatsare 3 he 2 di 8*
Sa 1 *Mahārajasya Kaṇiṣkasya saṃ 3 he 3 di 22 etāye purvaye*
Sa 3 *Mahārajasya Ka[ṇiṣkasya] saṃ 3 he 3 di 22 etaye purvaye*
A *Mahārājasya Kāṇiṣkasya saṃ 4 varṣā 3 di 26*

Sa 1 *bhikṣusya Puṣyabuddhisya sadhyevihārisya*
A *bhikṣusya Bodhisenasya sadhyevihārisya*

(72) Hinüber 1982. Hinüber 1986, 39-40.

(73) «The stage of Sanskritization of the language of this... inscription offers another valuable clue regarding the date of its creation in comparison with two dated Brāhmī inscriptions from Mathura of the fifth century A.D. which enable us to date < this > record approximately to the latter half of the fourth century A.D.» (Mitterwallner 1987, 226).

(74) Voir l'introduction linguistique de Bloch 1950 et Caillat 1989.

(75) Hinüber 1982. entre autres articles du même auteur.

(76) Fussman 1989.

(77) Damsteegt 1978 fournit beaucoup de matériaux pour une étude de ce type. Mais l'analyse historico-linguistique laisse beaucoup à désirer. Voir mon compte-rendu, *Journal Asiatique* 1980, 447-453.

(78) Sircar 1965a, 136-138.

Sa 1 *bhikṣusya Balasya trepiṭakasya*
A *bhadattasya Dharmanadisya*

Kau *Bodhisatvo pratiṣṭhāpayati*
Sa 1 *Bhodisatvo chatra yaṣṭi [ca]pratiṣṭhāpito*
Sa 3 *Bodhisatvo chatra-ya[ṣṭi ca pratiṣṭhāpito]*
A *Bodhisatvo pratisthāpito (sic)*

Kau *bhikhuni Buddhamitrā trepiṭikā*

Kau *bhagavato Buddhasya caṃkame*
Sa 1 *Bārāṇasiye bhagavato ca[ṃ]kame*
A *svakāyaṃ cetiyā-kuṭeyaṃ*

Sa 1 *sahā māt[ā]pitihi...*
A *sahā mātāpitahi...*

On voit que la différence géographique n'implique pas de différence dialectale : ces inscriptions sont faites de formules figées, assemblées selon un modèle qui ne varie guère, composées dans un langage semi-artificiel éloigné du parler réel. Il n'est d'ailleurs pas sûr que les inscriptions de Kauśambī et Sārnāth aient été composées et/ou gravées là où on les a trouvées : les statues sur lesquelles elles sont gravées sont en grès rose de Mathurā et peuvent avoir été transportées par voie d'eau, déjà sculptées et inscrites, de Mathurā à Kauśambī et Vārāṇasī.

Sont dues à l'influence du sanskrit, dans l'inscription A, les graphies *bhikṣu-* (pour *bhikkhu-)*, *sadhye-vihāri-* (pour *sajjhe-*), *bhadatta-* (pour *bhayaṃta-*), *Dharma°* (pour *Dhamma-*), *bodhisatvo pratisthāpito*, les terminaisons de génitif en *-sya* (pour *-ssa*), la notation des consonnes géminées et la conservation du *-r-* postconsonantique de *Bhadrā-*. On sait en effet, depuis qu'E. Senart a attiré l'attention sur ce point, que les géminées commencent à être notées dans les inscriptions indiennes seulement quand le sanskrit y apparaît et que les deux phénomènes sont liés[79].

Sont moyen-indiens dans cette même inscription A les nominatifs masculins singuliers en *-o*, le locatif *varṣā*, les locatifs féminins singuliers en *-āyaṃ, -eyaṃ*, l'instrumental féminin singulier en *-āye*, l'utilisation des terminaisons de génitif des thèmes en *-a* dans la flexion des thèmes en *-i* et *-u*, la voyelle épenthétique de *cetiyā-* < *caitya-*. Il n'y a là rien qui mérite commentaire. *Bhadatta-* semble bien être une graphie optionnelle de sanskrit (bouddhique) *bhadanta-*. La graphie *-tt-* pour *-nt-* ou *-ṃt-* est en effet attestée à Mathurā dans une inscription datée de l'an 40, sous Huviṣka, où on lit *hematta-* = *hemanta-*[80]. Les deux formes doivent être expliquées ensemble, mais je ne me risquerai pas à le faire pour l'instant. Je ne crois en tout cas pas à l'oubli du *candra-bindu-*, le point suscrit notant l'*anusvāra-*, car on retrouve cette même non-notation de l'*anusvāra-* dans le mot suivant *Dharma-nadisya* < *°nandin-* et la graphie *°nadi-* est bien attestée à Mathurā[81]. Reste que, n'ayant pas vu la pierre, je ne puis tout à fait garantir l'inexistence du *candrabindu-*. M. Härtel imprime *°naṃdisya.*

(79) Senart 1881, II, 478.
(80) Lüders 1961, 173 § 137. Il est vrai que dans cette inscription, comme le fait très justement remarquer Damsteegt 1978, 62, les fausses géminées sont nombreuses : *rajāttirāja-*, *purvāyyā*, *prattistāpenti...*
(81) Damsteegt 1978, 20.

pitahi pourrait être expliqué par une légère faute de gravure (oubli du *-i/e-* par le graveur). Les seules désinences d'instrumental pluriel attestées à Mathurā sont en effet *-ihi* et ses variantes, *-uhi* (?)[82] et *-ehi*[83]. La longue de *sahā* est fréquente[84]. Les génitifs *bhadattasya Dharmanadisya* ne doivent pas nécessairement être interprétés comme des génitifs à valeur d'instrumental, compléments de l'adjectif verbal *pratisthāpito*. Ce sont en fait les compléments du nom *bodhisatvo* : «le *bodhisattva-* du vénérable Dharmanandin a été établi». On peut aussi considérer qu'il s'agit d'une contamination entre deux types de formules de sens voisin : la formule avec adjectif verbal (instrumental d'agent — nominatif du sujet — nominatif de l'adjectif verbal) et la formule également bien attestée à Mathurā où apparaît le mot *dānaṃ* (génitif du donateur — nominatif : *dānaṃ* — nominatif de l'objet donné) : «de *x*, en don, telle chose». La confusion est d'autant plus aisée que lorsqu'il s'agit d'une donatrice (cas fréquent), génitif et instrumental ont la même forme et que les deux formules paraissent interchangeables. Le génitif en fonction d'instrumental, bien qu'attesté en i-a ancien et peut-être même chez Aśoka (Caillat 1989, 432), serait exceptionnel dans ce type d'inscription.

Il serait exagéré de caractériser la langue de l'inscription B comme du sanskrit hybride, mais il serait tout aussi faux de la considérer comme du «pur» moyen-indien. Le sanskrit s'infiltre au niveau des titres et noms propres de personnages particulièrement dignes de respect : terminaisons de génitif en *-sya* (*[Maha]rajasya Kāniksasya, bhagavato Śakamunisya*, mais *bhikhasa Sihakasa*) ; conservation (plus exactement, rétablissement) des sonores intervocaliques de *bhagavato* et du *-k-* de *mahasa[ghikā]na*[85]. Aussi barbares et incorrectes que puissent paraître ces formes à un sanskritiste grammairien, elles n'en témoignent pas moins d'une influence du sanskrit qui apparaît ici, déjà, comme langue de prestige.

Ces sanskritismes et le caractère formulaire de l'inscription B interdisent de considérer celle-ci comme un échantillon fidèle de śaurasenī kouchane. Avant d'en faire état, le linguiste doit d'abord la soumettre à un examen critique. On remarquera par exemple que les formes qui paraissent conformes au modèle moyen-indien attendu sont toutes des termes techniques : *savācharā, sajhivi[hā]renā, upajhavena, bamacarehi, ājariyāna, parigahe*. Leur orthographe est certainement plus fidèle à la prononciation que celle des termes sanskritisés ; elle doit cependant refléter une prononciation déjà bien établie — et peut-être même dépassée. Certains de ces termes méritent d'ailleurs d'être commentés. *Savācharā*, sanskrit *saṃvatsara-*, pourrait être une graphie optionnelle de *savacchara-*, de même que plus bas *bodhisāto* paraît être une graphie optionnelle de *°satto*. Ce serait un moyen d'indiquer que la consonne est géminée bien que l'écriture ne le marque pas, donc que la syllabe est fermée et longue[86]. De même Marāṭhī *ātā* est prononcé *attā*[87]. Mais les inscriptions de Mathurā offrent fort peu d'exemples de graphies qui pourraient être ainsi interprétées : deux exemples de *a* bref noté *ā* devant consonne géminée écrite

(82) Damsteegt 1978, 118.
(83) Inscription B, *infra*.
(84) Damsteegt 1978, 15.
(85) Les *akṣara-s* sont endommagés, mais la lecture des consonnes est sûre. La forme la mieux attestée à Mathurā est *mahāsaghiyānaṃ* (Lüders 1961, 121, § 86, époque *kṣatrapa-*), *°sāṃghīyānaṃ* (Lüders 1961, 165 § 125, kouchane), *°[saghi]yan[am]* (Lüders 1961, 191 § 157, an [16?] de Kaniṣka). *-k-* est préservé dans *°sāṅghikana* (Lüders 1961, 114 § 79, kouchane) et peut-être aussi dans *[ṅghika]na* (Lüders 1961, 170 § 134, an 50).
(86) On trouvera une analyse semblable de faits analogues dans Senart 1881, I, 18.
(87) Bloch 1965, 95.

simple, dont *savācarā*[88]; aucun exemple de *i* noté *ī* ou de *u* noté *ū* dans les mêmes conditions. Et la même inscription B présente une forme *°satehi* sans allongement du *a*. S'il existait une convention orthographique permettant de noter une voyelle brève suivie d'une géminée par une voyelle longue suivie d'une simple, son emploi n'était certainement pas systématique. Il serait donc peut-être plus prudent pour l'instant d'ajouter les *ā* de *savāchara* et *°sāto* à la liste des énigmes vocaliques de l'inscription B *(infra)*.

Le *-ch-* de *savāchara* est par contre bien attesté à Mathurā où l'on relève les formes *svarvacchara- (sic), savachara-, savācara-*[89]. Ce curieux changement phonétique a été attribué par M. Damsteegt à l'influence de la gāndhārī[90], ici bien improbable, d'autant qu'elle passerait par le médium d'une ligature kharoṣṭhī fort discutée[91]. M. Hinüber semble accepter l'idée que la prononciation était t^hs[92]. Je crois qu'il faut être plus affirmatif. Une forme comme *savāchara* implique que le passage de l'occlusive palatale de l'indo-aryen ancien à l'affriquée prépalatale *(c* > t^s, *j* > d^z*)*[93] était déjà réalisé dans certains dialectes moyen-indiens au Ier siècle de n.è. On notera en effet que moyen-indien *-ch-* correspond à skt *-ts- (saṃvatsara-, vatsa-)*, mais aussi à skt *-ps-* (*acharā-* < *apsaras-* à Bhārhut)[94], qu'une autre graphie moyen-indienne de *saṃvatsara-* attestée à Mathurā est *savasara-*[95], que l'on trouve à Mathurā les changements *ś* > *s*, *śr* > *s*, *śy* > *ch*, *śv* > *s*, *ṣy* > *s* et que la śaurasenī a réduit les trois sifflantes du sanskrit au seul *s* dental[96], toutes graphies qui impliquent l'absence de mouillure palatale, ou du moins sa très faible importance. Inversement le *Dharmapada* de Patna écrit souvent *ś* là où l'on attendrait *s*. M. G. Roth, si je le comprends bien, voit dans cette particularité un fait de graphie et de prononciation à la fois : les *akṣara*-s écrits *ś* (et j'ajoute *c*, *ch*, *j*, *jh*) auraient déjà eu la prononciation optionnelle *s* (t^s, t^hs, d^z, d^hz) qu'ils ont aujourd'hui dans de nombreux dialectes néo-indiens, du Bengale et du Bihar en particulier[97]. La tendance doit être ancienne puisque skt *cikitsā-* est déjà écrit *cikīchā-* dans certaines inscriptions d'Aśoka[98]. Ainsi s'explique aussi que les véritables palatales aient parfois été notées en moyen-indien par des ligatures, que le phonème moyen-indien correspondant à skt *-cch-* ait pu être écrit *-śc-*, *c* = *yc* et *j* = *yj*[99]. Quant à l'aspiration, elle est probablement ancienne et originelle[100]. Une forme comme *bodhisaco* < *bodhisattva-*[101] résiste par contre à l'analyse. Du moins ne quitte-t-on pas la catégorie des dentales si *c* y était prononcé t^s; si la prononciation en était palatale, la forme en serait plus énigmatique encore.

(88) Damsteegt 1978, 15.
(89) Damsteegt 1978, 58.
(90) Damsteegt 1978, 58-59.
(91) Brough 1962, XX et 73-74.
(92) Hinüber 1986, 102, § 193, avec littérature antérieure.
(93) Allen 1953, 52, § 2.02.
(94) Lüders 1963, XIX, § 13. Hinüber 1986, 116 § 238. Waldschmidt et Mehendale, les éditeurs de Lüders 1963, expliquent cette évolution par une palatalisation. Mais d'où viendrait la palatalisation ?
(95) Damsteegt 1978, 58.
(96) Damsteegt 1978, 44-46 et 78-80.
(97) Roth 1980, 95, § 10.
(98) Bloch 1965, 55.
(99) Hinüber 1986, 101-102, § 193.
(100) Allen 1953, 78 § 3.124.
(101) Lüders 1961, 31 § 1. La lecture est absolument sûre.

Sajhivi[hā]renā est la première occurrence de la séquence *-jh-* = *-jjh-* dans un terme correspondant à pāli *saddhi-vihārika-* dont les variantes moyen-indiennes sont multiples[102]. Cette séquence oblige à poser un étymon en *-dhyi/e-* ou *-rdhyi/e-*. Aucune des étymologies jusqu'ici avancées *(sadhryag-vihārin-, sadhrīṃ°, sārdhaṃ°)*[103] ne convient donc entièrement. Mais je n'en ai pas de nouvelle à proposer. Je dois aussi ajouter qu'il est parfois difficile de distinguer *i* de *e* dans l'inscription B et qu'il ne serait pas impossible de lire *sajhevihārenā* ou même *sajhevihārinā*. Cette dernière forme permettrait d'éliminer l'hapax *°vihāra-* : jusqu'à présent, à l'exception d'une inscription de Bodh Gayā où *°vihāra-* a été interprété comme une faute de gravure, seul *°vihārin-* est attesté[104]. Mais un *bahuvrīhi* en *°vihāra-* est tout à fait admissible et il n'existe pour l'instant aucune raison contraignante d'adopter la *lectio facilior vi[hā]rinā*.

Le *-v-* de *upajhavena*, pour la première fois attesté lui aussi, confirme que *y* intervocalique avait disparu dès le Ier siècle de n.è.[105]; que lorsqu'il est conservé par l'écriture, c'est un sanskritisme ou la représentation d'un son évitant le hiatus *(glide)* ; et — c'est là le fait nouveau —, qu'il en est de même pour *v* intervocalique. Par contre le *j* de *ājariyāna* < skt *ācāryānām*, malgré son apparent modernisme, pourrait être une graphie archaïsante : il semble bien que *c* intervocalique ait abouti à *-j-* > *-y-* à Mathurā dès l'époque kouchane[106]. Les formes *Kānikṣasya* et *patithapito*, si étonnantes qu'elles puissent paraître, sont bien attestées à Mathurā[107]. Elles ne sont ni véritablement aberrantes, ni inexplicables, mais ne pouvant choisir entre les explications possibles, je m'abstiens ici d'en proposer une.

Si l'on considérait l'inscription B comme un document isolé, on pourrait être tenté d'attribuer la vocalisation parfois surprenante de certains termes à des erreurs de gravure répétées. Encore faudrait-il expliquer pourquoi ces erreurs portent exclusivement sur les voyelles, jamais sur les consonnes. La façon dont les voyelles sont indiquées en brāhmī permet, il est vrai, de comprendre des notations qui paraissent erronées : toute voyelle oubliée devient un *a* ; *e* et *i* peuvent se confondre. C'est peut-être l'explication de *bhikhasa* pour *bhikhusa*, de *°vihārenā* au lieu du plus fréquent *°vihārina*. Mais écrire *ā* au lieu de *a (-enā)* ou de *e (savācharā, °rakhutāna)*, *u* au lieu de *i (°rakhutāna)*, suppose une faute beaucoup plus grave qu'une erreur d'attention. Par ailleurs beaucoup de formes que l'on pourrait estimer fautives se retrouvent dans d'autres inscriptions de Mathurā. On trouvera facilement, en feuilletant Damsteegt 1978, l'équivalent, parfois l'identique, de *Kānikṣa-, savācharā, etaye, purvaya, -enā, °sālo, °thapito, matā-*. Dira-t-on que la plupart des graveurs étaient négligents et que leurs clients étaient tous incapables de relire les dédicaces? Je crois que l'explication est ailleurs. Nous sommes en présence, même lorsque les inscriptions sont en moyen-indien et ne présentent pas de sanskritisme apparent, d'une langue formulaire, semi-artificielle et semi-savante. L'orthographe en est volontiers archaïsante. Comme il n'y a pas de norme orthographique, les graphies peuvent varier selon le scribe et le lecteur : ceux-ci sauront toujours restituer la prononciation cachée par la forme écrite de même

(102) Brough 1962, 177. Damsteegt 1978, 71.
(103) Damsteegt 1978, 71.
(104) Damsteegt 1978, 166 et 184-185.
(105) Damsteegt 1978, 42.
(106) Damsteegt 1978, 31.
(107) Damsteegt 1978, 80-82.

qu'un Français sait prononcer de façon différente les voyelles finales de *prudent* et *chantent* et de façon identique celles de *savant* et *conscient*[108]. J'ai expliqué ailleurs que, lorsqu'il s'agissait de morphèmes finaux, la «multiplicité des graphies indique un affaiblissement des voyelles en position finale ou en morphèmes finaux : faiblesse de l'*anusvāra-* (ou nasalisation générale), affaiblissement de la distinction entre longues et brèves et peut-être même de la couleur des voyelles»[109]. Je continue à penser que l'orthographe conservatrice et parfois restituée des inscriptions moyen-indiennes nous donne une impression trompeuse de la morphologie, sans doute plus simplifiée qu'il n'y paraît à l'époque kouchane[110]. Il ne faut pas oublier que les désinences anciennes, bien que sorties de l'usage ou fortement affaiblies, étaient encore connues : elles se rencontraient dans les textes anciens, lus ou récités, moyen-indiens ou sanskrits, que moines et brahmanes pratiquaient constamment. La tendance à écrire les désinences non pas telles qu'elles étaient prononcées mais sous la forme traditionnelle était donc forte, surtout dans ces textes solennels et faits pour l'éternité que sont les dédicaces. Lorsque la tendance est menée à son terme, les terminaisons écrites sont proches de celles que l'on connaît en sanskrit ou pāli ; lorsqu'elle est hésitante, faute de norme orthographique, on aboutit au mélange de formes que présentent l'inscription B et, plus généralement, beaucoup d'inscriptions de Mathurā. L'explication ne vaut bien sûr pas pour les voyelles internes. Je dois avouer que je ne sais comment expliquer °*rakhula-* et que j'hésite sur l'explication à donner de *savāchara-* et *bodhisāto*.

Buddharakṣita appartenait à la secte *Mahāsāṃghika-*, déjà connue à Mathurā par cinq inscriptions *(supra)*. Six (ou sept ?) textes canoniques et paracanoniques de cette école sont conservés. M. G. Roth, qui les a beaucoup étudiés et qui en a édité plusieurs, concluait récemment que «the Prakrit underlying the scriptures of the <*Mahāsāṃghika-*> and the Mathurā inscriptions is one and the same. It is apparently the standard Prakrit for official use which evolved in West- and Central-India and proved suitable for coexistence with Sanskrit.» Ce prakrit serait la śaurasenī de Mathurā[111]. Ce point de vue est tout à fait admissible, mais les arguments allégués ne me paraissent pas vraiment décisifs. G. Roth trouverait certainement dans l'inscription B des formes qui le conforteraient dans son opinion. En ce qui me concerne, je ne caractériserai pas dialectalement la langue de l'inscription B. Je n'y vois rien qui soit spécifique à Mathurā. C'est simplement un spécimen supplémentaire du jargon moyen-indien, plus ou moins sanskritisé, utilisé par les moines bouddhistes du bassin gangétique aux Ier-IIe siècles de n.è.[112]. C'est une langue semi-artificielle qui nous cache autant qu'elle nous révèle la réalité de l'évolution linguistique.

Paris, Collège de France
octobre 1988.

(108) Un cas semblable est celui des graphies néwares dans les manuscrits sanskrits du Népal : Brough 1954, 354-364.

(109) *Journal Asiatique* 1980, 422.

(110) Pour des conclusions semblables en ce qui concerne la gāndhārī, voir Fussman 1989, § 37.

(111) Roth 1980, 85-86.

(112) On trouvera un point de vue semblable dans Hinüber 1989.

Addenda

Qu'il me soit ici permis de remercier ceux de mes collègues qui, ayant lu cet article en manuscrit, ont bien voulu me communiquer leurs remarques. Les *addenda* doivent beaucoup aux observations qu'ils m'ont faites.

P. 7. M. Härtel a bien voulu m'autoriser à reproduire sa transcription de l'inscription B.

(mahā)rajasya K[ā]nikṣasya savacharā 8 etaye purvay[a] bhikhasa Sihakasa sajhivih[a]
rina Budharakhutanā bhagavato Śakamunisya āsāne Bo
dhisāto patithapito saha matāpitihi
saha upajhavena
sahasarvasat[i]hi saha sabamacarihī ājariy[ā]naṃ mahasa[ṃ]ghi[kānaṃ] parig[r]ahe|

Comme il est normal, M. Härtel maintient son interprétation de *āsāne... patithapito* (voir p. 14).

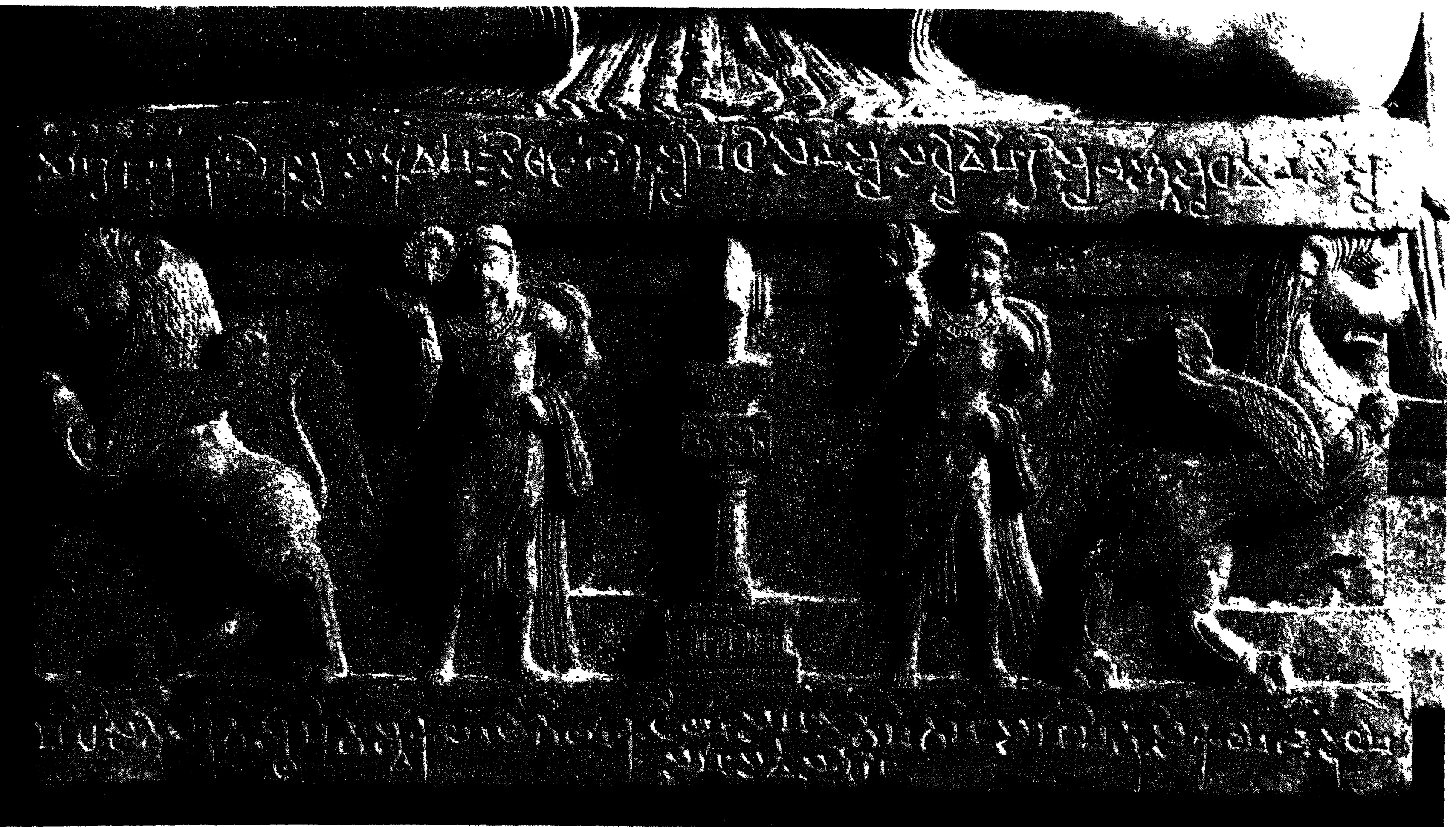
P. 10. M. Bareau me fait remarquer que si Bodhisena n'est pas expressément associé aux mérites de l'œuvre pieuse de Dharmanandin, c'est peut-être qu'il était considéré comme un *arhant-*. En ce cas, vivant ou mort, il n'avait plus aucun besoin de ces mérites.

P. 10. On trouvera dans l'article nouvellement paru (juillet 1989) de G. Schopen, «On Monks, Nuns and 'Vulgar' Pratices : the Introduction of Image Cult into Indian Buddhism», *Artibus Asiae*, XLIX, 1/2, 1988-1989, 153-168 des développements détaillés concernant la signification de *saha* et le rôle de Bala et de la nonne Buddhamitrā dans la diffusion du culte des statues. Le lecteur attentif verra que j'attribue à Buddhamitrā la dédicace d'une statue de *bodhisattva* assis trouvée à Mathurā. M. Schopen, comme tous les autres commentateurs, l'attribue à Dhanavatī («la richarde»!). Il suit en effet la traduction grammaticalement impeccable qu'en a donnée Lüders : «In the year 33 of *mahārāja devaputra* Huveṣka, in the 1st (month) of the hot season, on the 8th day, a Bodhisattva was set up at Madh(u)ravaṇaka by the nun Dhanavati, the sister's daughter of the nun Buddhamitrā, who knows the Tripiṭaka, the female pupil of the monk Bala, who knowns the Tripiṭaka, together with her father and mother...» (Lüders 1961, § 24, p. 55). Cette traduction peut aussi s'appuyer sur le fait que trente ans séparent l'inscription de Mathurā de celle de Kauśambī. Ces trente ans correspondent à la différence d'une génération qui pourrait exister entre Buddhamitrā et sa nièce Dhanavatī. Mais l'inscription de Mathurā est rédigée de façon maladroite : dans le même syntagme, la désinence féminine *-ā/īye* est utilisée trois fois de suite comme génitif, puis trois fois de suite comme génitif/instrumental. Maladresse pour maladresse, je préfère supposer une asyndète et traduire : «la nonne Buddhamitrā qui connaît le Tripiṭaka, disciple du moine Bala qui connaît le Tripiṭaka, <et> sa nièce la nonne Dhanavatī ont établi une statue de *bodhisattva*...».

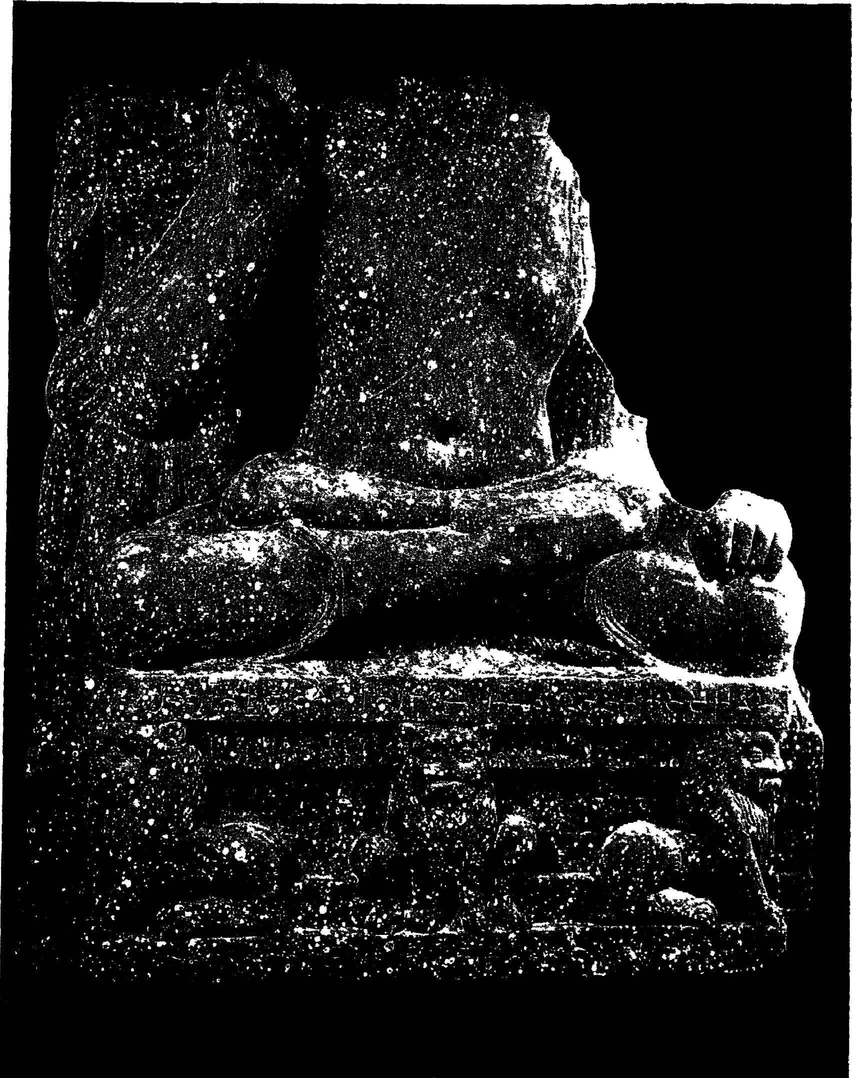
P. 15. L'expression *sabrahmacārī* est attestée en pali (*Udāna*, 8, 21), apparemment dans le sens de «fellow-monk», «moine de la même communauté» (G. Schopen, «The Stūpa Cult and the Extant Pāli Vinaya», *Journal of the Pali Text Society*, XIII, 1989, 214). Il me semble pourtant que la traduction «moine vertueux» ou «moine ascétique», même dans ce passage de l'*Udāna*, serait possible.

A : Inscription de l'an 4, Kimbell Art Museum.

B : Inscription de l'an 8, collection Russek.

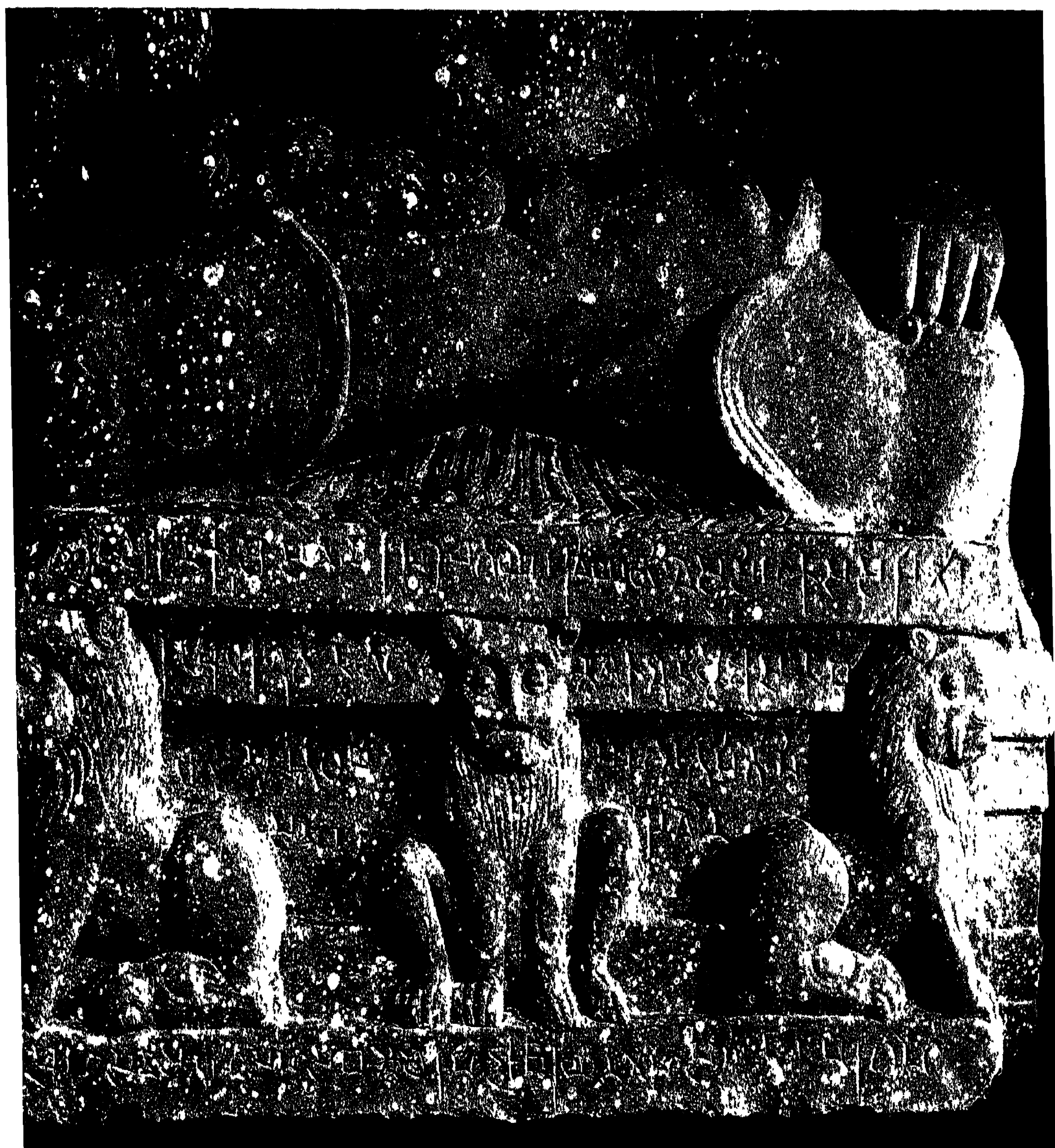


Bodhisattva de l'an 4, Kimbell Art Museum (courtesy Kimbell Art Museum, Fort Worth, Texas).





Bodhisattva de l'an 8, collection Russek (clichés Russek).



Inscription du bodhisattva de l'an 8 (cliché Russek).

Moitiés gauche (en haut) et droite (en bas) de l'inscription du bodhisattva de l'an 8 (clichés Russek).

TIBETICA ANTIQUA V

LA RELIGION INDIGÈNE ET LES *BON-PO* DANS LES MANUSCRITS DE TOUEN-HOUANG

PAR

R. A. STEIN

I. Théories

1. La religion ancienne.

Comme on sait, toute la tradition lamaïque depuis au moins le XIIe siècle présente les *bon-po* comme les prêtres de la religion indigène, en partie d'origine étrangère, qui a régné avant l'introduction du bouddhisme. Tous les tibétologues ont suivi cette tradition en disant que le Bon était la religion pré-bouddhique au Tibet. Bien que cette tradition ne soit attestée qu'à une époque tardive et qu'aucun texte ancien (VIIe-IXe siècles) ne le prouve, il était naturel et inévitable qu'on l'adopte faute de mieux. La tradition proprement bon-po, également de date tardive, n'a été étudiée que plus tard et partiellement. Certains savants l'ont adoptée. On en parlera plus loin.

Mais un problème s'est posé à partir du moment où l'on a pris connaissance des manuscrits de Touen-houang, notamment dans les travaux de F. W. Thomas et de Marcelle Lalou. Parmi ces manuscrits figurent beaucoup de textes nettement non bouddhiques. Tenant compte de la tradition lamaïque tardive, ces auteurs ont qualifié ces textes de *bon-po* et de «pré-bouddhiques». Il vaudrait mieux éviter cette dernière expression et ne parler que de textes «non-bouddhiques». En effet, on ignore la date exacte des différents manuscrits de Touen-houang. Ils sont certes anciens, datant en majorité du IXe et du Xe siècle, mais à cette époque le bouddhisme était déjà implanté au Tibet. Pour pouvoir parler de textes «pré-bouddhiques» il faudrait admettre qu'au moins les manuscrits non bouddhiques datent des siècles antérieurs (VIIe-VIIIe siècles). Mais rien ne le prouve. Tout ce qu'on peut dire est que le contenu d'un manuscrit peut lui être antérieur. Mais ce ne sera jamais qu'une hypothèse.

Dans un assez grand nombre de ces textes non bouddhiques, mais pas dans tous, surtout dans des rituels funéraires et dans les textes de divination, un rôle essentiel

et constant est joué par des prêtres appelés *bon-po*[1] (ou *bon* de différentes sortes) et *gçen*, mots bien connus dans la tradition postérieure. Aussi certains auteurs (Lalou, 1953[2]) et Stein (1970 et 1971, p. 479) ont-ils qualifié ces textes de «bon-po». Dans son magistral ouvrage, Snellgrove (1987, p. 403, n. 47) m'a expressément critiqué pour cet emploi du mot. Il souligne qu'il faut distinguer entre les *bon-po* des manuscrits de Touen-houang, simples prêtres fonctionnaires, et les Bon-po fidèles de la secte ou école de ce nom (une «hérésie bouddhique» comme dit Snellgrove, p. 451, 503) tels qu'on les connaît plus tard[3]. On reviendra sur le problème de savoir s'il y a une relation entre les deux sortes de bon-po. Ici, il suffit de dire que la distinction n'a évidemment échappé à personne. En écrivant la phrase critiquée (1971, p. 479) j'ai simplement pensé à la présence de prêtres *bon-po* dans ce texte et aux analogies de structure et de contenu entre les récits de manuscrits de Touen-houang que j'ai analysés et le *Klu-'bum* des Bon-po tardifs. Quant au texte P. 239 (Stein, 1970), le terme *bon-po* que j'ai utilisé pour ce rituel funéraire est expressément justifié par le texte lui-même. Un bouddhiste y attaque les coutumes du *Bon* ou des *bon-po* considérées comme mauvaises et opposées à celles du bouddhisme (*lha-čhos*, p. 162-163). Samten G. Karmay (1983, p. 93) a également cité ce texte pour prouver que le Bon (tardif) est déja attesté à l'époque des manuscrits, mais sa façon de voir ne me semble pas adéquate. Le texte écrit *bon yas 'dod* où *bon* n'est peut-être pas le Bon, mais une abréviation de *bon-po* («les *bon-po* aiment les *yas*») puisque auparavant on a parlé parallèlement des hommes noirs et des funérailles noires par opposition au bouddhisme «blanc». L'interprétation de Karmay sera discutée plus loin (p. 40). Snellgrove dit que la religion ancienne n'est nulle part désignée par le mot *bon(-po)* (p. 389). Ce n'est vrai qu'en partie. Cela vaut pour la *Chronique*, le deuxième édit royal et les inscriptions. Mais il y a le manuscrit P. 239 que je viens de citer et d'autres encore que Snellgrove ne mentionne pas[4]. De toute façon Snellgrove connaît naturellement les nombreux *bon-po* et *gçen* qui jouent un grand rôle dans les récits et les rituels funéraires, mais pour lui ce sont simplement des fonctionnaires (n. 47). On verra ces cas plus loin. Une *bon-mo* est attestée dans un texte historique, les *Annales* (P. 1288; Bacot, p. 19) à la date de 705 où elle figure parmi des révoltés qui ont été tués. Un *bon-po* et une *bon-mo* sont mentionnés dans le manuscrit P. 990 (Histoire du roi Go-'phaṅ; cf. Stein, 1985, n. 18). Snellgrove ne parle pas de ces *bon-po* et ne dit pas clairement s'ils font partie de la religion pré-bouddhique ou non. Il parle cependant de prêtres de la religion indigène (selon lui abusivement identifiés avec le Bon). Ils s'occupaient des rites funéraires, de la divination et du culte des divinités locales (p. 389). Or dans les textes de Touen-houang ces prêtres sont bien appelés *bon-po*. Snellgrove dit bien aussi ailleurs (p. 390) que Bon désignait d'abord une catégorie particulière de

(1) Pour éviter les confusions j'écrirai désormais les mots *bon* et *bon-po* en italiques quand il s'agit des manuscrits de Touen-houang et en romains (Bon et bon-po) pour le système religieux et ses fidèles de l'époque postérieure.

(2) Lalou, 1953, p. 2, c'est un «rituel funéraire des Bon-po». Lalou, 1958 : «fragments de la littérature bon-po».

(3) Il l'avait déjà fait vingt ans plus tôt dans *The Nine Ways of Bon*, 1967, p. 21. Cf. ici n. 8.

(4) C'est le cas des textes dans lesquels les *bon-po* sont présentés comme des «hérétiques» *(mu-stegs-pa)* par des bouddhistes qui les critiquent ou comme opposés au clergé bouddhiste. S. G. Karmay (1983) en a donné un exemple, et d'autres cas ont été signalés par moi-même (1983 et 1988). On les trouvera ici plus loin.

prêtres de la religion indigène, mais que le Bon (en tant que système) apparaît avec un autre sens entre la fin du IXe et le milieu du XIe siècle (p. 390, 399).

Si le terme *Bon* ou *bon-po* ne convient pas pour désigner la religion indigène du Tibet ancien, comment faut-il l'appeler ou du moins comment est-elle désignée dans les manuscrits de Touen-houang? On sait que Mme A. Macdonald (1971) a retenu le mot *gCug* ou *gcug-lag*, mais j'ai essayé de montrer que c'est une erreur (1985). Auparavant Haarh avait retenu le mot *Čhos* (majuscule! cf. Stein, 1985, p. 95-96). Snellgrove en fait autant. C'est que, dans les inscriptions royales et dans la *Chronique*, l'état parfait de l'époque des ancêtres est qualifié par le binôme *čhos (lugs) bzaṅ (po)* et *gcug (lag) čhen* (*po, op. cit.*, n. 34). Mais alors que Haarh avait abusivement fait de *Čhos* un principe cosmique, Snellgrove est plus prudent. Il se contente de dire, avec raison, que les auteurs de certains textes emploient le mot *čhos* (que Snellgrove écrit toujours en minuscules et en italiques) pour désigner la religion indigène. Celle-ci n'est donc pas appelée *Bon*, mais *čhos* (p. 389, 399, 401, 410-412). Pour lui ce mot a d'abord désigné cette religion et a été plus tard employé pour traduire le mot *dharma* (p. 356, 389, 399, 441). Pour la première proposition il se réfère aux inscriptions royales (p. 514); or l'emploi de *čhos* pour *dharma* est contemporain, et non pas postérieur, à ces textes. Le mot *čhos* réfère à la religion ancienne des ancêtres, mais les inscriptions dans lesquelles il figure datent de la même époque que celle de l'emploi de *čhos* pour *dharma*. Quoi qu'il en soit, le mot *čhos* (souvent abréviation de *čhos-lugs*) signifie simplement «religion» et peut s'appliquer à n'importe laquelle. On ne peut pas l'employer comme nom de la religion pré-bouddhique. Snellgrove l'a bien vu (p. 356). Cela reviendrait à une tautologie : la religion s'appelait ou était désignée par le mot «religion». Le mot peut s'appliquer à toutes sortes de croyances et de coutumes. Il apparaît tantôt seul ou avec l'adjectif «bon» *(čhos-bzaṅ)* comme dans les hymnes à la gloire des rois, tantôt il est précisé par une épithète comme dans «religion du *buddha*». Souvent les auteurs restent volontiers dans le vague. Dans la *Chronique* (Bacot, p. 114), le règne de Khri-sroṅ lde-bcan est d'abord décrit par la formule *čhos bzaṅ srid čhe*, analogue à celle des inscriptions *(čhos bzaṅ gcug čhe)*. On pourrait croire qu'il s'agit de la religion indigène. Puis on dit qu'à l'extérieur le roi a vaincu les ennemis et, à l'intérieur, il a pratiqué la religion *(čhos)*, ce qui désigne une bonne et juste administration. Mais à la fin on dit que le roi a trouvé la «religion du *buddha*» *(saṅs-rgyas gyi čhos)*. La même expression est employée pour le même roi dans l'inscription de bSam-yas (l. 4) et pour le roi Sroṅ-bcan sgam-po dans celle de sKar-čhuṅ (l. 5; Stein, 1985, p. 94). A l'époque de la rédaction de la *Chronique* (800-840) on attribuait couramment l'introduction du bouddhisme à Sroṅ-bcan sgam-po. Dans la *Chronique* (Bacot, p. 118) on dit de ce roi simplement *čhos bzaṅ*; on pourrait croire qu'il s'agit de la religion indigène. C'est cependant peu vraisemblable. Le même roi y est exalté pour la promulgation d'un Code juste et de la rédaction de «bons textes de la religion du Tibet» *(Bod-kyi čhos-gžuṅ bzaṅ-po)*. Au lecteur de deviner de quelle religion il s'agit. De même, dans le texte appelé «Dharma tombé du Ciel» (I.O. 370.5) on fait l'éloge des rois qui ont propagé le bouddhisme, mais on parle à ce propos de *čhos bzaṅ gcug-lag rñiṅ* et de *Bod-kyi čhos-lugs*. Bien que cette façon de parler puisse faire penser à la religion indigène il doit s'agir du bouddhisme (cf. Stein, 1986, p. 175-6). Par contre, dans le deuxième édit royal, «l'ancienne religion du Tibet» doit bien désigner la religion indigène non-bouddhique[5].

(5) *Čhos rñiṅ-pa*, mais Snellgrove pense que cette «religion ancienne» ne peut pas non plus être identifiée avec le culte royal (parce qu'elle est décrite comme nuisible, p. 412). Elle est cependant dite en rapport avec le *sku-lha* et réfère donc bien à la religion indigène des rois (cf. Stein, 1986, n. 16).

Naturellement le mot «religion» *(čhos* ou *čhos-lugs)* peut être employé, selon les auteurs et les textes, dans toutes sortes de circonstances. Dans un recueil de maximes de morale (P. 992, texte III, *Legs ñes kyi mchan-ma bslan-pa*), un bouddhiste critique les mauvaises mœurs des gens *(čhos-lugs ṅan-pa)* en les opposant au bouddhisme («bonnes manières», *gcug-lag bzaṅ-po*). Ailleurs le bouddhisme est désigné par les expressions *čhos-lugs bzaṅ-po* (P. 37, 1b-3a) ou *čhos bzaṅ-po* (P. 37, 15a). Dans le «Récit des Âges» (I.O. 733-735) on dit que chaque pays a sa religion ou sa coutume *(yul re čhos re)* et on critique la «religion nouvelle» (*čhos sar-pa*; Thomas, 1957, texte III; Stein, 1985, p. 93-94). On ignore de quelle religion il s'agit. Quand on veut préciser, on emploie une épithète. On dit *lha-čhos* («religion des dieux» ou «du dieu», le Buddha) pour le bouddhisme (p. ex. dans les *Prières de De-ga*, P. 16, l. 33; Stein, 1985, p. 91) et *myi-yi čhos-lugs* («coutume des hommes») pour la morale des laïcs (lettre de Buddhaguhya; *ibid.*, n. 23). Dans les inscriptions royales, la «bonne religion» des ancêtres est qualifiée par des expressions élogieuses comme *lha'i lugs*, «manières des dieux» ou elle est exaltée comme *pareille à* la «religion (ou le Principe) du Ciel» (*gnam-gyi čhos*; inscription de Khri-lde sroṅ-bcan) ou *pareille à* la «religion (ou le Principe) de Ciel et Terre» (*gnam-sa'i čhos*; inscription de Khri-sroṅ lde-bcan; cf. Stein, 1985, p. 111). Il ne s'agit pas là du nom de la religion archaïque, comme on a pu le penser, mais d'expressions qui ont peut-être même été calquées sur des expressions chinoises (*ibid.*, p. 114)[6].

Il faut donc toujours se rappeler que, selon les auteurs, *čhos* peut être employé dans toutes sortes de contextes et de circonstances et non pas seulement pour la religion ancienne. En quoi consiste, selon Snellgrove, cette religion ancienne non-bouddhique appelée *čhos*? C'est le culte de la royauté divine, maintenu malgré la propagation du bouddhisme (p. 384). Ce culte disparaît avec la dynastie en 842 (p. 389, 514). Mais ce sont aussi toutes les coutumes religieuses non-bouddhiques et notamment la croyance en des montagnes sacrées (p. 356). Il y avait aussi les sacrifices aux tombes et à l'occasion de serments[7], les augures (divination, p. 389) et toutes sortes de rites populaires, religion populaire comme on en trouve dans le monde entier (p. 514). Il n'y a là rien de bien nouveau.

Comme je l'ai dit ailleurs (1985, p. 88), la religion ancienne n'avait sans doute pas de nom particulier. On doit sans doute renoncer à l'appeler bon-po comme le fait la tradition lamaïque postérieure, mais on ne peut pas davantage l'appeler *čhos*. Il y a bien ce mot, mais il ne désigne pas nécessairement, toujours et partout, dans les documents anciens, la religion pré-bouddhique.

S'il est bien entendu qu'on ne doit pas confondre les *bon-po* anciens des manuscrits de Touen-houang avec le Bon organisé tardif, n'y aurait-il donc aucun lien — fût-il étymologique — entre ces deux mots homophones *bon* et Bon[8]? N'y aurait-il pas plutôt une continuité entre ces deux termes? A mon sens, il s'agit bien d'un seul et même mot et il doit donc y avoir une relation quelconque entre les deux acceptions. Il faut essayer de répondre à ces questions.

(6) Pour *čhos* et ses dérivés servant à traduire le chinois *Tao* dans le sens de Principe Suprême désignant notamment la *bodhi*, voir Stein, 1983, p. 167-168.

(7) C'est sans doute une référence aux documents chinois relatifs aux serments; cf. Stein, 1988, I.

(8) Snellgrove (1967, p. 20, n. 2) est allé jusqu'à proposer deux étymologies différentes pour les *bon-po*, prêtres anciens, et les Bon-po, fidèles du Bon tardif. Pour les premiers, il propose que le mot *bon* dérive de *'bod-pa*, «appeler», et il traduit bon-po par «invocateur» en reprenant les travaux de W. Simon et de G. Uray. D'autre part, Bon, religion tibétaine, dériverait de Bod, «autochtone» (en rappelant

2. Les *bon-po* et le Bon.

1. *Théories sur les antécédents du Bon tardif.*

Tout le monde connaît la tradition qui fait du Bon la religion prébouddhique. Il faut seulement dire un mot de la «périodicisation» de son histoire en trois périodes. Elle est connue et a été souvent répétée depuis que S. Ch. Das eut traduit le chapitre sur le Bon du *Grub-mtha' çel-gyi me-loṅ* de Thu'u-bkvan blo-bzaṅ čhos-kyi ñi-ma (1737-1802) car c'est là qu'on la trouve (cf. Hoffmann, 1950, p. 416; trad., p. 329-331). On pouvait avoir des doutes (c'est le cas de P. Kvaerne, 1972, p. 29) sur la valeur de cette affirmation étant donné la date tardive de l'auteur. Mais en réalité on sait maintenant que le chapitre de Thu'u-bkvan est en partie une citation littérale du *'Bri-guṅ dgoṅs-gčig* de 'Bri-guṅ-pa 'J̌ig-rten mgon-po (1143-1207). Cette histoire du Bon en trois étapes remonte donc à un savant important du XIIe siècle. Je les rappelle ici d'après le texte de 'Bri-guṅ-pa, qui diffère en partie de l'exposé de Thu'u-bkvan[9].

La première étape est le *brdol-bon*. Elle se situe à l'époque du roi Khri-lde bcan-po, à la sixième génération après gÑa'-khri bcan-po. Un garçon du Tibet Central (dBus), de clan bÇen (lire gÇen) a été «initié» par les démons et connaît ainsi les *lha-'dre*, le bien et le mal qu'ils peuvent faire et les rites qu'il faut exécuter pour les écarter. Survient le meurtre de Gri-gum, et pour cela il faut trouver le rite funéraire *(gri-bçid)*. Les bon-po disent alors qu'on peut résumer les rites en trois sortes : en bas dompter les démons *('dre-sri)*; en haut faire des offrandes aux «dieux des vieux» (*rgan-gyi lha*, les ancêtres?); au milieu purifier *('don)* le foyer de la maison. Mais ils ne connaissent pas le rite de soumission de l'épée (*gri-'dul*; en cas de meurtre). Ce *rdol-bon* est connu comme le *čhab-nag* («eau noire») et comme le Bon des Causes *(rGyu'i Bon)*[10].

La deuxième étape est celle du *'khyar-bon* («égaré»). C'est une philosophie mauvaise d'hérétiques. 'Bri-guṅ-pa cite ici un texte de cosmogonie. Du Non-être vient l'Être. Puis se produit une rosée blanche. A la fin, le monde naît d'un œuf. On affirme aussi que le monde a été fait par Phya (et?) dBaṅ-phyug (Īśvara). C'est une philosophie des hérétiques shivaïtes. Les rites de funérailles *(bçid)*, les techniques de faire des saignées *(glar-du len-pa)*[11] et de couper du fer avec une plume d'oiseau, les énoncés des dieux (*lha-bka'*; cf. Stein, 1985, n. 15), les ficelles *(rṅu-tig*; lire *ju-tig)*, l'omoplate rouge (?, *sogs-dmar*), tuer des chevaux et des moutons, tout cela relève

l'article de M. Lalou). Aussi Snellgrove et Richardson (1968, p. 52, 59) disent-ils que les prêtres anciens étaient probablement des *bon* «invocateurs» et des *gçen* «sacrificateurs» (en pensant à *gçed*, étymologie incertaine; pour les fonctions des *gçen*, voir plus loin). Pour l'emploi du verbe *bon* dans les manuscrits de Touen-houang où il signifie «donner» ou quelque chose d'analogue, cf. mon compte-rendu dans *Asia Major*, N.S., XIV, 1, 1968, p. 125, n. 4. Déjà Thomas (1951, II, p. 395 et 1954, III, p. 102 et 1957, p. 56) a traduit *gçen* par «executioner». Mais il a eu des doutes et signale que les documents ne fournissent pas de preuves (1954, III, p. 104). M. Lalou (1953, p. 12 [350]) traduit aussi *sku-gçen* par «sacrificateurs». Elle se base sur le fait que, dans la liste de divers *bon-po* du *J̌o-mo gliṅ-gsum*, les *gçen* tranchent la gorge des animaux (je me suis référé au même texte; Stein, 1970, n. 3). Mais c'est un cas exceptionnel; cf. ici n. 38).

(9) *dGoṅs-gčig yig-čha*, éd. New Delhi, 1969, 1; p. 292.

(10) Ce sont les Véhicules inférieurs (magie, rituel) des Neuf Véhicules (Snellgrove, 1967, p. 12, 17, et Karmay, 1975, p. 178-179).

(11) Thu'u-bkvan écrit ici : *gler-kha len-pa*, «prendre des trésors».

d'une philosophie de la permanence. Ce sont les quatre philosophies mauvaises («égarées», *'khyar-ba*).

Comme gÇen-rab mi-bo ne connaissait pas le *gri-bçid* (nécessaire pour la mort de Gri-gum), on appela trois bon-po de Kha-čhe (Cachemire), de Bru-ça et de Žaṅ-žuṅ. L'un d'eux allait au ciel sur un tambour, prenait des saignées, coupait du fer avec une plume, etc. (montrant ainsi son pouvoir). Un autre faisait des ficelles *ǰu-lig*, l'énoncé des dieux *(lha-bka')*, l'omoplate rouge (?, *sogs-dmar*). Il pratiquait ainsi la divination. Le troisième bon-po évoquait les morts *(gçin-po 'dur-ba)* et connaissait différents rituels funéraires *(bçid)*.

Avant l'arrivée de ces trois bon-po, le Bon n'était pas formulé en une philosophie *(lta-ba grub-mtha')*. Avec eux le culte des dieux *(lha mčhod-pa)*, la soumission de démons *(sri gnon-pa)*, etc., furent érigés en unique vue philosophique du Bon. Tout cela est le Bon «égaré» *('khyar-bon)*.

Ce paragraphe semble mal rédigé ou mal transmis. Thu'u-bkvan a omis la citation du texte qui justifie la qualification du Bon «égaré» comme hérésie hindouïste. L'apparition d'une école philosophique organisée date de l'arrivée de bon-po de pays étrangers de l'ouest. Mais les techniques de ces bon-po n'ont rien d'une telle école philosophique.

La troisième période est celle du Bon des adaptations *(bsgyur-bon)*. Elle est divisée en trois étapes, première, médiane et finale. La première est marquée par un *pandit* vêtu de bleu[12] qui fut soumis à une punition par le roi Indrabodhi[13]. Pour nuir aux bouddhistes il va auprès de leurs ennemis et devient chapelain du roi. Il transforme beaucoup de livres du bouddhisme *(čhos)* en Bon et les cache. Le roi averti découvre ce «trésor». Le texte de ce «trésor» contient des procédés dont on se sert encore «jusqu'à maintenant».

La période intermédiaire se situe à l'époque du roi Khri-sroṅ lde-bcan. Une controverse entre bouddhistes et bon-po fut organisée[14]. Les bouddhistes furent vainqueurs. Il y eut alors une compétition de magie *(mthu)*. Les bon-po firent un rituel funéraire *(çi-ba'i bçid)* et un rappel de l'âme *(bla bkug-pa)* d'un ministre, rite qui fut efficace. Mais Padmasambhava intervint (d'une façon que je ne comprends pas bien). Il est proclamé vainqueur. Le roi ordonne à rGyal-ba'i byaṅ-čhub d'apprendre le bouddhisme *(čhos)* auprès de l'*ācārya* Rin-čhen mčhog. Mais il refuse. Puni, il se met en colère et s'associe aux bon-po. Ensemble ils transforment la terminologie bouddhique en vocabulaire bon-po. Suit une liste de ces adaptations (*čhos* devient *bon* ; *čhos-sku* devient *bon-sku*, etc.). Ayant appris cela, le roi ordonne de couper la gorge à ceux qui font ainsi. Les bon-po ont peur et cachent les textes comme «trésors». Ce sont ce qu'on appelle plus tard les «trésors» *(gter-ma)* bon-po.

La dernière période est celle du renouveau du bouddhisme dans l'Amdo après la persécution par Glaṅ dar-ma. Un certain gÇen-sgur (lire rgur) Glu (lire Klu)-dga'[15] fréquente le monastère Čhu-mig riṅ-mo, dans le gCaṅ, et transforme en lieu bon-po l'endroit appelé sGro-lag du Dar-yul. Là il transforme les grands *sūtra* du

(12) Un pandit vêtu de bleu est associé à un «acārya rouge», un tantriste ou yogin aux pratiques hétérodoxes (notamment sexuelles). Tous les deux sont critiqués à l'époque d'Atiśa (Karmay, 1979, p. 152, n. 29).

(13) Ce récit manque dans l'exposé de Thu'u-bkvan.

(14) *sBa-bžed*, éd. Stein, p. 27-28 et ailleurs. Voir plus loin.

(15) C'est sans doute le *gçen-čhen* Klu-dga' (996-1035) qui a fait ses découvertes en 1017 (Karmay, 1979, p. 184). Pour la date selon la Table chronologique bon-po, le *bsTan-rcis*, voir Kvaerne, 1971.

bouddhisme en *sūtra* bon-po. Le *Klu-'bum* est ainsi élaboré sur la base des «Cinq Sections de *dhāraṇī*». Il les cache comme «trésors». Puis il les découvre lui-même. Depuis cette époque «jusqu'à maintenant» (XIIe siècle), le Khyuṅ-po[16] Bon-žig et d'autres bon-po ont continué sans arrêt ce genre de «transformations». Toutes ces trois périodes du *bsgyur-bon* sont appelées *čhab-dkar* («eau blanche») et appartiennent au «Bon du Fruit» *('bras-bu'i bon)*[17].

Comme Kvaerne l'a indiqué (1972, p. 29), cette périodicisation a été la base de l'exposé historique de Hoffmann (1956). Mais il n'y a évidemment aucune raison de ne pas adopter aussi bien le point de vue de la tradition bon-po comme l'ont fait Snellgrove, Kvaerne et S. G. Karmay qui ont tous eu des relations particulièrement amicales avec les bon-po réfugiés dans l'Inde (Karmay étant lui-même bon-po). La littérature bon-po est encore en grande partie inexplorée. Il se pourrait bien qu'on y trouve un texte de périodicisation de son histoire. On en trouve une amorce dans le «Trésor de Belles Paroles» (Karmay, 1972, p. 30 suiv.). Un bref aperçu est donné dans le *bsTan-'byuṅ*. On pourrait consulter d'autres ouvrages[18]. Je ne suis pas en mesure d'étudier ici ces textes bon-po directement et me borne à reprendre les thèses principales des trois auteurs cités plus haut.

Le fondateur du Bon, le maître *(ston-pa)* gÇen-rab (parfois -rabs) mi-bo, est venu du Ta-zig (Iran) ou du Žaṅ-žuṅ. Snellgrove (1987, p. 390) pense que cette tradition peut être prise au sérieux. Le Bon est venu du Žaṅ-žuṅ et ses textes furent traduits du žaṅ-žuṅ en tibétain (p. 388). Snellgrove ne précise pas la date. Pour lui, le Bon en tant que grande religion organisée représente une forme hérétique du bouddhisme (déjà 1967, p. 15). Sans jamais le dire clairement et expressément, il semble admettre que ce Bon (tel qu'il se présente plus tard au XIe siècle) était déjà présent au Tibet au VIIIe siècle et même avant (VIIe-IXe siècles; 1987, p. 400 et p. 514). Il s'agit là des Véhicules supérieurs (rJogs-čhen, etc.) des Neuf Véhicules du Bon. Mais en même temps les Véhicules inférieurs, rites et récits, furent également présents avec les prêtres *bon* et *gçen* (p. 401)[19]. Malgré la mise en garde, souvent répétée, que la religion ancienne ne fut jamais appelée *bon-po* et ne doit pas être confondue avec le Bon postérieur, Snellgrove admet la tradition selon laquelle gÇen-rab a donné aux bon-po tibétains ces Véhicules inférieurs de prière aux dieux et de soumission des démons (1967, p. 14). Le Bon tardif conserve des rites qui

(16) A l'époque moderne, les tribus et le pays de Khyuṅ-po (au Khams) étaient bon-po. Mi-la ras-pa (1040-1123) était de ce clan. Son ancêtre était Khyuṅ-po J̌o-sras. D'après le *bsTan-'byuṅ* (texte bon-po; 111b, suiv.), le clan Khyuṅ-po de Mi-la ras-pa descendait de celui du Žaṅ-žuṅ. On sait que Mi-la ras-pa a bien connu le rituel bon-po dont il a donné une description (cf. Stein, 1981, 2e éd., p. 206). Le père et la mère de Khyuṅ-po rnal-'byor (fondateur du Çaṅs-pa bka'-brgyud) furent bon-po (*rGya Bod yig-chaṅ*, manuscrit de Seattle, 326b). Lui-même a étudié le Bon à l'âge de treize ans (XIe siècle).

(17) Ce sont les Véhicules supérieurs (cf. n. 10).

(18) Le *bsTan-'byuṅ* ou *bsTan-pa'i 'byuṅ-khuṅs* de Kun-grol grags-pa date de 1766 (manuscrit du British Museum). Il y a un *Bon čhos dar nub kyi lo-rgyus* (bibliothèque de l'Université d'Oslo). Snellgrove (1967, p. 16, n. 1) indique que le *Žaṅ-žuṅ sñan-rgyud* contient un chapitre *bsTan-pa dar nub kyi lo-rgyus*. Le *bsTan-'byuṅ* évoque en quelques pages des événements majeurs : 1) disparition du Bon sous Gri-gum et cachette de *gter-ma* (43a, 46a); 2) deuxième disparition du Bon sous Khri-sroṅ lde-bcan (43b); invitation de O-rgyan rin-po-čhe; *bon* et *čhos* en commun; partie bon-po cachée en «trésors», une autre partie assimilée (44b); 3) soixante ans sans Bon (45a); 4) disparition du Bon au Žaṅ-žuṅ, alors conquis par Khri-sroṅ lde-bcan (45a); cachette de *gter-ma* (45b); 5) persécution du bouddhisme sous Glaṅ dar-ma (45b); pas de bouddhisme pendant soixante-douze (ou deux fois soixante dix?) ans (46a).

(19) P. 405-407, il compare les Neuf Véhicules des Bon-po et ceux des *rñiṅ-ma-pa*. Les quatre premiers Véhicules des Bon-po représentent la «religion populaire» qui est commune aux deux.

«faisaient sûrement partie» de la religion indigène pré-bouddhique (n. 39). Snellgrove cite à ce propos le «Trésor de Bonnes Paroles» (Karmay, 1972, p. 30-31) qui donne une liste de douze sortes de rituels et les situe à l'époque des sept rois Khri. L'auteur de ce texte pense que les autres Véhicules supérieurs furent également révélés dès cette époque.

Selon Karmay (1975, p. 182), l'histoire commence avec la religion indigène (royauté divine, montagnes sacrées) où figuraient des prêtres appelés bon-po et leurs rituels. Ceci au VI[e] et au VII[e] siècle. Puis, au VII[e] siècle a lieu l'adaptation d'éléments étrangers. Enfin, on arrive au Bon en position de force au VIII[e] siècle. Il est alors opposé au bouddhisme.

Kvaerne (1972, p. 27, 33) parle des bon-po étrangers venus des frontières indo-iraniennes qui ont pu apporter des éléments hindouïstes et bouddhistes (par le Žaṅ-žuṅ). Snellgrove distingue aussi entre le bouddhisme (et peut-être le manichéisme) que les bon-po ont pu absorber au Žaṅ-žuṅ et en Asie Centrale et celui que les Tibétains ont introduit de l'Inde (p. 400). Kvaerne (*op. cit.*, p. 34) parle des bon-po étrangers à côté desquels il y avait des spécialistes indigènes également appelés bon-po dans les textes postérieurs. La relation entre les deux n'est pas claire (p. 38). Mais au VIII[e] siècle il y avait des *siddha* bon-po au Tibet. Les uns étaient des Tibétains; d'autres venaient du Žaṅ-žuṅ. Vivant à côté des tantristes indiens et tibétains, ils ont élaboré le système appelé rJogs-čhen (p. 38). «Pour des raisons encore obscures», ces *siddha* (bon-po) se sont identifiés avec les prêtres indigènes dont une partie était appelée bon-po, «invocateurs» (p. 39). Il y a bien une relation de continuité entre le Bon tardif (XI[e] siècle) et les prêtres *bon-po* anciens, le Bon ayant conservé beaucoup de croyances et de pratiques anciennes (Kvaerne, 1985, p. 5). Snellgrove pense de même (1967, p. 4). Je pense aussi que c'est juste et donnerai plus loin des exemples précis de cette continuité.

Comme la tradition lamaïque, celle des Bon-po admet les relations d'hostilité qui opposaient bouddhistes et Bon-po au VIII[e] siècle. La grande controverse publique que raconte le *sBa-bžed* (cf. ici, n. 14) aurait eu lieu en 785 (Karmay, 1975, p. 183; cf. Snellgrove, 1967, p. 19 où il cite le *rGyal-rabs Bon* éd. S. Ch. Das, p. 50). Il s'en est suivi une persécution des Bon-po. A ce propos Kvaerne (1974, p. 29) parle de l'opposition entre les bouddhistes invités par le roi et certains clans aristocratiques ainsi que d'un corps organisé de la religion traditionnelle, mais pas nécessairement indigène. Il pense sans doute au Bon philosophique organisé représenté par des *siddha* tibétains et originaires du Žaṅ-žuṅ. Ce n'est qu'une supposition et la question reste entière. Dans le récit du *sBa-bžed* il s'agit d'une compétition de magie plutôt que d'une disputation philosophique. Quand les textes nous parlent de l'hostilité des clans, on ignore si ces communautés étaient celles des prêtres «sorciers» *bon-po* dont parlent les manuscrits de Touen-houang ou si c'étaient des groupes de *siddha* ou d'autres philosophes (p. ex. les représentants du rJogs-čhen) dont l'existence au VIII[e] siècle a été admise.

Comme le dit Karmay (1975, p. 183), une période obscure pour l'histoire du Bon s'étend de 785 (la controverse) à 1017 (la découverte de «trésors» par Klu-dga'). Il indique cependant la date de 913 pour la première découverte (p. 187), mais il ajoute que la codification des textes bon-po et la constitution du Canon datent de Klu-dga' (cf. ici, n. 15). Selon Kvaerne (1974, p. 30), la formation du Canon bon-po a dû se faire entre la fin de la royauté (842) et le XI[e] siècle, date à laquelle les bon-po sont en fait une école lamaïste. Snellgrove (1967, p. 16) situe l'organisation du Bon en Neuf Véhicules au plus tard au X[e] siècle. En tant que religion organisée le Bon

remonte au IXe siècle. Selon lui, depuis 838 les futurs bon-po et les *rñiṅ-ma-pa* ont élaboré leurs enseignements sans le contrôle d'une Église et sans temples et monastères (1987, p. 404). Ils s'intéressaient surtout aux Véhicules supérieurs, mais ne négligeaient pas pour autant les pratiques religieuses populaires.

Ce sont là des suppositions vraisemblables. Mais les auteurs cités ne disent à ce propos rien des manuscrits de Touen-houang qui datent en majeure partie du IXe et du Xe siècle et qui contiennent quelques indications sur des *bon-po*. Nous en parlerons bientôt.

Pour cette période obscure, on a comme point de repère au Xe siècle le célèbre Bla-čhen dGe-rab gsal, ou dGoṅs-pa rab-gsal, qui a repris la lignée du *vinaya* bouddhique interrompue par la persécution. Or il est né au Coṅ-kha dans une famille bon-po (selon les chroniques lamaïques)[20]. Mais qu'est-ce qu'il faut entendre par «famille bon-po»? Fidèles du Bon ou prêtres-«sorciers» bon-po? On notera que les manuscrits de Touen-houang étaient disponibles sur place jusqu'en 1035 (ou à peu près), date de la fermeture du dépôt. Il faut supposer que d'autres exemplaires de ces textes pouvaient être consultés ailleurs au Tibet. C'est là un élément du problème de la continuité de la tradition, problème qui nous occupera plus loin.

Au XIe siècle, au plus tard, le Bon organisé en école est constitué et ses ouvrages principaux sont «découverts» ou composés. A la même époque on voit aussi bouddhistes et bon-po côte à côte, tantôt en opposition, tantôt en relations amicales. Snellgrove signale ces relations en citant les *Annales Bleues* (Roerich, *The Blue Annals*, p. 112-113). A la charnière du Xe et du XIe siècle on voit un tantriste et un prêtre bon-po invités à la même fête. On a déjà vu (ici n. 16) Mi-la ras-pa imiter un rituel bon-po. Autrement, dans la légende, il est en compétition de magie avec Na-ro bon-čhuṅ. Rva lo-ca-ba (ca. 1050-1110) est attaqué par la magie du bon-po gÇen-te-thul et le soumet (sa biographie, fol. 97a), et au Žaṅ-žuṅ il convertit beaucoup de bon-po (98a)[21].

3. Les manuscrits de Touen-houang et la tradition tardive.

Les auteurs cités ci-dessus admettent volontiers que les textes tardifs, qu'ils soient lamaïques ou bon-po, ont conservé des éléments de la religion indigène ancienne (époque de la royauté). Pour les textes lamaïques on a quelques bons exemples. Le meilleur est dPa'o gCug-lag phreṅ-ba qui cite textuellement la liste des principautés et de leurs personnages marquants de la *Chronique* de Touen-houang et d'autres manuscrits (Stein, 1959, n. 25)[22]. Les noms propres sont si particuliers et la liste si unique qu'il faut supposer une transmission par écrit. dPa'o gCug-lag phreṅ-ba a dû voir un manuscrit analogue ou identique à celui enfermé à Touen-houang. On sait qu'il a aussi conservé trois édits royaux que tous les

(20) Sa date est incertaine à cause de la confusion chronologique de cette époque qui porte sur un cycle sexagénaire. Richardson (1975, p. 62) a pensé à 832-915, mais on peut aussi admettre 892-975 (Tucci, 1949, p. 83). D'après les textes du Bon, il était un moine bon-po, né en 952 (Karmay, 1972, p. 107, n. 1). Karmay renvoie au *rGyal-rabs Bon* (éd. Das, p. 57) où Bla-čhen dit qu'il n'y a pas de différence entre Bon et Čhos (bouddhisme), mais que sa lignée du *vinaya* touche au Bon.

(21) Xylographe de la biographie, éd. 1905 (p. 230 et 233 de l'édition de New Delhi, 1965).

(22) La liste comparative que j'ai établie est suffisante pour la démonstration, mais plusieurs lectures sont à corriger. D'un côté on a le *mKhas-pa'i dGa'-ston* de dPa'o gCug-lag phreṅ-ba (1545-1565), chap. ja, 4b-5a ; de l'autre la *Chronique* de Touen-houang (Bacot, p. 80) et les manuscrits de Lalou, 1965.

tibétologues acceptent comme authentiques. C'est aussi chez lui qu'Uray (1967) a repéré un récit de la *Chronique*. Mais là il s'agit d'un simple souvenir de l'histoire d'un personnage et non de la conservation textuelle de mots, d'expressions ou de passages[23]. On peut y ajouter deux cas où un thème légendaire de la littérature postérieure est déjà attesté, pour ainsi dire en germe, dans des manuscrits de Touen-houang. L'un est l'accueil du premier roi ancêtre par des représentants du peuple (P. 1038; cf. Stein, 1985, p. 122 suiv.). Comme on le verra plus loin, une chronique bon-po du XIVe siècle donne les mêmes noms pour les mêmes personnages que le manuscrit P. 1038. L'autre cas est la légende du premier livre bouddhique tombé du ciel sur le palais du roi Lha Tho-tho-ri (I.O. 370.5; cf. Stein, 1986, p. 184). Enfin, un cas plus précis a été signalé par Mme Blondeau (1971, n. 43) : la légende de Padmasambhava allant du Népal à Nālanda pour chercher les textes du Phur-pa se trouve déjà dans le manuscrit P. 44.

Ici on ne retiendra que les textes du Bon. Tucci (1970, p. 255) cite côte à côte les diverses sortes de *gçen* et de *bon* des textes tardifs et ceux des manuscrits de Touen-houang (d'après Lalou, 1953). Snellgrove (1967, p. 21) admet que les textes bon-po conservent beaucoup de matériel pré-bouddhique, tout en notant qu'un texte lamaïque *(rGyal-po bka'-thaṅ)* relève du même contexte que le rituel «bon-po» des funérailles royales selon Lalou (p. 21, n. 1). J'ai moi-même essayé de montrer que des récits archaïques à thème funéraire ont la même structure et le même contenu que des récits analogues du *Klu-'bum* et des récits na-khi (mosso; Stein, 1971). A propos d'un rituel funéraire où l'on évoque le yak, le cheval, le mouton, le *khyuṅ*, le dragon et le lion, Kvaerne note (1985, p. 19) que les trois premiers se trouvent déjà dans le rituel du manuscrit de Touen-houang P. 239 (Stein, 1970). Mais cela est peu de choses. Je m'efforcerai ici de dresser une liste de bien d'autres exemples qui sont d'autant plus significatifs qu'ils sont précis et ont un caractère particulier. Karmay (1975, p. 178) est le seul à avoir relevé dans les manuscrits de Touen-houang le nom de gÇen-rab mi-bo. J'en parlerai plus loin. Karmay (1986, p. 81, 83) compare aussi les *mo*, les *rcis*, les *glo* et les *dpyad*, rituels des bon-po tardifs, avec ceux des manuscrits de Touen-houang (Lalou, 1958; P. 1285). Il conclut que la tradition bon-po tardive n'a jamais été coupée de la tradition ancienne (cf. n. 41). Pour lui (1983, p. 95), il y a de nombreuses relations entre le Bon organisé (tardif) et la tradition ancienne. Il cite en exemple (n. 15) Ariane Macdonald (1971, p. 210) qui a comparé deux récits comportant un thème inversé. D'un côté, selon le bsGrags-pa Bon cité dans le *bÇad-mjod* lamaïque, gÑa'-khri descend comme roi sur la terre en passant chez ses parents, les dMu. Et d'autre part, dans le manuscrit P. 126.2, les Phyva, le peuple de la terre, demandent un roi chez les dMu. Mais ce cas n'est pas très probant. Il s'agit seulement d'une analogie de thèmes. Par contre, un autre cas cité par Karmay (1975, p. 180-181) pose un véritable problème. On sait que, dans la *Chronique* de Touen-houang, certains lés du manuscrit ont été mal assemblés. De ce fait la conquête du Žaṅ-žuṅ (Bacot, chap. VIII) suit immédiatement le règne de Khri-sroṅ lde-bcan avec les mots : «à l'époque de ce roi» (Bacot, p. 115). En réalité cette conquête doit être placée après le règne de Sroṅ-bcan sgam-po (Bacot,

(23) Pour de tels souvenirs, on peut ajouter l'histoire de sPuṅ-sad zu-ce (*Chronique* de Touen-houang, Bacot, p. 106-107, 111-112) dont il est question dans la chronique bon-po *Srid-pa rgyud-kyi kha-byaṅ* (manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fol. 43a-45a). Il est aussi digne de remarque que la tradition orale a conservé au Dvags-po moderne le nom et l'histoire du ministre Seṅ-go mi-čhen de la *Chronique* de Touen-houang (*Deb-ther dkar-po*, fol. 24b).

chap. VI). Or dans un ouvrage de la tradition bon-po postérieure, la chute du Žaṅ-žuṅ est aussi attribuée à Khri-sroṅ lde-bcan. On peut se demander si les auteurs bon-po tardifs n'ont pas pu voir un manuscrit de la *Chronique* de Touen-houang dans lequel les lés étaient collés comme dans le manuscrit que nous avons.

Tout ceci implique que, loin de séparer les *bon-po* des manuscrits de Touen-houang du Bon organisé tardif en leur attribuant des étymologies différentes comme le fait Snellgrove (cf. ici n. 8), il doit y avoir un lien entre les deux. Il doit s'agir d'un seul et même mot malgré son acception différente selon les époques et les contextes. Le seul problème qui se pose chaque fois est de savoir si les *bon-po* des manuscrits de Touen-houang désignent un groupe de prêtres-«sorciers» ou s'il s'agit déjà, comme le pense Karmay, de communautés de fidèles du Bon (à propos du manuscrit P. 239, Karmay, 1983, p. 93; et P. 972, Karmay, 1983, p. 93-94). On reviendra sur ces deux cas plus loin.

II. Documents de Touen-houang

1. *Bon-po* dans des textes traduits du chinois et communautés *bon-po*.

J'ai déjà eu l'occasion de publier les documents et m'excuse de les reprendre ici. Mais ils sont trop importants dans le contexte du présent travail pour ne pas être brièvement rappelés.

A. *Traductions du chinois.*

Si l'on ignore qu'il s'agit de traductions de *sūtra* apocryphes chinois, certains textes qui parlent abondamment de *bon-po* et de *bon-mo* risquent d'être lus naïvement et on peut croire qu'ils témoignent de la situation au Tibet. J'ai donné des exemples tirés du *sūtra* apocryphe *gNam-sa snaṅ-brgyad*, traduction du chinois *T'ien-ti Pa-yang king* (1983, p. 214-215 et p. 171-172) et j'ai rapidement résumé un passage du *sūtra* apocryphe des Causes et des Effets (1988, n. 42). Pour le *T'ien-ti Pa-yang king* on a des traductions tibétaines différentes. Ainsi, au paragraphe 16 (*T.* 2897, vol. 85, p. 1423c), le mot chinois «faux maître» (ou «maître hérétique», *sie-che* 邪師) est traduit littéralement par *yon-po'i mkhan-po* («faux maître») dans les manuscrits P. 746, l. 45 et P. 749, l. 86. Mais dans les manuscrits P. 748, l. 106 et P. 2206, p. 2, le même mot est traduit par *bon-po*. Il y est dit que les gens stupides demandent aux «faux maîtres» de dompter (les démons), qu'ils recherchent des divinités «fausses» (*sie-chen* 邪神) et qu'ils rendent un culte à de mauvais démons (*pai ngo-kouei* 拜惡鬼). Pour certains traducteurs, les *bon-po* devaient donc avoir au moins une fonction analogue. La même différence de traduction apparaît au paragraphe 21 (*T.*, p. 1424a) dans la phrase : «les gens stupides croient en leurs 'faux maîtres' *(sie-che)*; ils interrogent la divination dans l'espoir d'une (réponse) faste». Dans le manuscrit P. 746, l. 57, on traduit par «maîtres contraires» *(log-pa'i mkhan-po)* qui pratiquent la divination *(mo btab-čiṅ)*. Mais dans le manuscrit P. 2206, le mot est traduit : «on s'en remet aux religions fausses» *(čhos yon-po 'o-čog la btlas)* et : «on donne des honoraires aux *bon-po* devins pauvres» *(phoṅs-pa'i mo-bon no-čog la ni yon chol-žiṅ)*. Ici les *bon-po* sont des spécialistes de la divination. Il en est de même, en tibétain, dans le vers final (*T.*, p. 1425a) sans qu'on le précise en chinois. En chinois on dit : «si on veut acquérir des mérites, qu'on lise (récite) ce *sūtra*, qu'on n'interroge pas les maîtres (les faux maîtres)».

Cette phrase est traduite littéralement dans le manuscrit P. 749, l. 216 : «lisez le *sū tra*, ne cherchez pas de maître» *(mkhan ma-'chol)*. Mais dans le manuscrit P. 742, p. 1, l. 10, on a : «lisez ce *sūtra*, ne vous fiez pas à l'erreur *(log-pa la mi-bltas)*, n'interrogez pas les *bon-po* devins !» *(mo-bon la myi-'dri na)*. Les «faux maîtres» (ou «maîtres hérétiques») sont donc les *bon-po* qui sont des devins. La même expression se trouve dans un recueil de maximes dans lequel des bouddhistes critiquent les croyances non bouddhiques (P. 992.1, fol. 2 v°, l. 3). On y dit : «là où il y a beaucoup de *bon-po* devins *(mo-bon)*, c'est un lieu de réunion des démons» *(mo-bon maṅ-por byed-pa ni 'dre'i 'dun-sa)*. La même expression apparaît encore dans un petit *sūtra* (sans doute apocryphe). On y exhorte au bouddhisme et on met en garde contre les pratiques non bouddhiques (Karmay, 1893). Il y est dit, l. 73 : «ne confiez pas votre destin (ou vie) aux *bon-po* devins *(mo-bon)*, ne faites pas d'offrandes aux démons !» *(mo-bon dag la srid ma ltos)*. On y qualifie aussi les *bon-po* (ou le *Bon*) d'hérétiques (l. 69 : *mu-stegs bon-la yid-čhes-te)*[24]. Karmay (p. 94) n'a pas reconnu que le mot *mo* de *mo-bon* désigne la divination, mais il dit bien que les *mo-bon* sont «ceux qui pratiquent le rituel bon-po, donc des prêtres».

Un autre *sūtra* apocryphe, le «*Sūtra* des Causes et des Effets du Bien et du Mal» (Gauthiot et Pelliot), un manuscrit chinois provenant sans doute de Touen-houang, a été traduit en tibétain et en sogdien[25]. On y trouve une longue liste de la rétribution des actes méritoires et des péchés. Parmi les péchés on énumère les activités religieuses de «sorcières» ou médiums féminins (*che-mou* 師母). Ce mot chinois est toujours traduit par *bon-mo*, forme féminine de *bon-po*. Tout le passage est important parce qu'il donne une description assez précise de l'activité de ces spécialistes de la religion populaire.

Le 15ᵉ cas de la liste chinoise, le 16ᵉ en tibétain, est de tuer des animaux pour faire des offrandes aux «fausses divinités» (*sie-chen* 邪神 comme dans le *Pa-yang king* ; tibétain : *log-pa'i lha*). Le 16ᵉ (tib. 17ᵉ) cas est d'agir en «sorcière» (médium ; chin. *che-mou* ; tib. *bon-mo*)[26] qui prononce des paroles de démons et (de ce fait) trompe autrui et en tire des richesses[27] (les honoraires qu'elle reçoit). La phrase suivante est : «agir en 'sorcière' *(che-mou ; bon-mo)*, les yeux fermés dormir par

(24) Le mot *mu-stegs* (sanskrit *tīrthika*) désigne souvent les hindouïstes, mais dans les textes évoqués ici il faut retenir l'acception générale «hérétique». Dans les *sūtra* apocryphes traduits du chinois (*wai-tao* 外道 ; tibétain *mur-'dug*), ils sont qualifiés de *log-par lta-ba*, «vue erronée» ou «fausse» (cf. Stein, 1983, p. 187). On a vu que le chinois *sie-che*, «faux-maître» est tantôt traduit par *mo-bon*, tantôt par *log-pa'i mkhan-po*. Ma traduction française de ces mots n'est qu'un pis-aller. En chinois, *sie* est le contraire de correct. Il signifie aussi «erroné» et «hérétique», non conforme à la norme. En tibétain, *log-pa* signifie contraire, à l'envers, rebelle, doctrine fausse, hérétique ou erronée.

Quant à l'expression «maître» (chinois *che*), il faut se rappeler que l'expression «maître» (*che-kong* 師公) désigne les «sorciers»-médiums et que cette expression est traduite par *bon-po* dans un vocabulaire sino-tibétain de Touen-houang (Stein, 1983, p. 173, n. 41b). Ces «sorciers» chinois consultent les oracles à l'occasion des funérailles et des mariages pour déterminer le lieu et la date du rite. D'où la traduction tibétaine *mo-bon* où *mo* désigne la divination.

(25) Cf. Stein, 1983, p. 210. Texte chinois dans *Taishō*, vol. 85, n° 2881 (collection Nakamura). Traduction tibétaine de Čhos-grub dans *Kanjur* de Peking, vol. 40, n° 1023, p. 340-343). Rédaction un peu différente dans *Kanjur*, n° 1024, p. 344). Une traduction tibétaine existe parmi les manuscrits de Touen-houang (I.O. 220), mais je n'ai pas pu la consulter.

(26) Pelliot, p. 40, n. 115. La traduction par «sorcier» n'est qu'un pis-aller. Certains auteurs préfèrent «chamane». Il n'y a pas de connotation péjorative.

(27) *bon-mo byas-nas 'dre-gdon gyi chig 'don-čiṅ gžan-dag bslus-te nor blaṅs-pa*. La rédaction du *Kanjur*, n° 1024 est un peut différente : «agissant en sorcière elle dit mensongèrement qu'elle appelle les démons et (ainsi) elle obtient des richesses» *(bon-po byed-čiṅ 'dre bos-so//žes brjun zer-žiṅ nor len-pa)*.

terre; dire aux gens qu'ils renaîtront au ciel et accepter ainsi (des paroles) de démons qui ne sont pas correctes»[28]. On lit ensuite : «agir en 'sorcière', tuer les autres (en chinois : 'inciter les autres à tuer des animaux') et leur faire faire des offrandes à des dieux démoniaques *(lha-'dre)*, aux dieux du sol des Cinq Chemins, aux démons *(srin-mo)*, etc.; quoi que ce soit de ce genre, etc., par tout cela tromper les gens stupides»[29]. En chinois, la dernière phrase de cette liste a pour sujet un «sorcier» (*che-kong* 師公), mais en tibétain on a conservé : «agir en *bon-mo* (au lieu de *bon-po*), c'est enterrer les cadavres d'hommes morts; examiner (le caractère) faste ou néfaste des maisons et voir si on obtient ou n'obtient pas le bénéfice des Cinq Familles[30]; réjouir les *klu*[31]; faire des offrandes de remerciement aux vers-à-soie; opprimer (dompter) les démons[32]; trompant (ainsi) les gens stupides, acquérir beaucoup de richesses[33]; par des paroles mensongères dire le faste et le néfaste»[34].

Nous n'avons pas ici une description des pratiques des *bon-po* tibétains. Il s'agit d'une traduction du chinois. La description s'applique aux «sorciers» chinois. Traduire est toujours trahir un peu. Pour le *Pa-yang king* on a vu qu'il y a deux sortes de traduction, l'une littérale qui rend textuellement l'original «faux maître», l'autre plus libre qui traduit par *bon-po*. Les traducteurs de ce *sūtra* chinois sont inconnus. Mais celui du *sūtra* des Causes et des Effets est bien connu. C'est Čhos-grub (*alias* Fa-tch'eng) qui a travaillé à Cha-tcheou (Touen-houang) et à Kan-tcheou au milieu du IXe siècle. Il était bilingue, à l'aise en chinois et en tibétain. S'il a choisi le mot *bon-mo* pour traduire chinois *che-mou* (et une fois *che-kong*), il était en accord avec un vocabulaire bilingue de Touen-houang (cf. n. 24) et devait avoir de bonnes raisons. Les pratiques des *bon-po* tibétains du IXe siècle devaient ressembler au moins en partie à celles des «sorciers» (médiums) chinois. La divination y occupait visiblement une place importante. Pour les vaticinations en état d'une sorte de transe pour découvrir le destin des morts c'est moins certain. Mais cette pratique de type médiumnique ou «chamanique» est peut-être attestée par l'expression *lha-bka'* (cf. Stein, 1985, n. 15). Au Tibet moderne elle est bien connue dans le lamaïsme.

(28) *bon-mo byas-nas mig brcums-te/sa-la ñal-nas gžan-dag la mtho-ris su skye-bar 'gyur-ro žes drań-po ma-yin-pa'i 'dre-gdon dag-gi len-pa.* En chinois on a plutôt : «les yeux fermés, dormir par terre, prétendre aux autres qu'elle (?) monte au ciel et prend l'âme du père défunt». Dans Kanjur, no 1024, on lit : «faisant un *bon*, les yeux fermés tromper (les gens) en (leur) disant : tu dois vénérer ton bla-ma» *(bon byed-čiń mig brcums-nas khyod-kyi bla-ma mčhod 'os-so žes zer-žiń slu-ba ni).*

(29) *bon-mo byas-nas gžan-dag gi srog gčad-de lha-'dre dań lam-lńa'i sa'i bdag-po dań srin-mo la-sogs-pa la mčhod-pa byed-du bčug-pa gań yin-pa 'di lta-bu la-sogs-pa de-dag thams-čad ni skyes-bu blun-po rnams 'drid-pa yin-pas.* Kanjur no 1024a : «faire un *bon*, induire (les gens) à tuer (des animaux) et les induire à rendre un culte aux divinités-démons» *(bon byed-čiń srog-gčod du bčug-ste/lha-srin rjed-du bčug-pa).* Les traducteurs tibétains n'ont pas pu rendre en tibétain les différentes divinités du texte chinois.

(30) Pelliot, n. 122, a trouvé dans le dictionnaire *P'ei-wen yun-fou* qu'en chinois il s'agit des Cinq Familles de devins d'après un ouvrage sur la divination concernant la maison.

(31) En chinois *ngan long* 安龍, «apaiser le dragon», c'est-à-dire le dieu du sol de la maison. La phrase tibétaine se trouve dans le manuscrit I.O. 298.

(32) *Srin-gnan-nas.* Mais dans I.O. 298 on a : *sri-rnams mnan-nas.*

(33) *bon-mo byas-nas mi çi-ba'i ro-rnams sbed-pa dań/khań-khyim rnams-kyi bzań-ńan dań/rigs lńa-pa rnams-kyi khe thob-pa dań mi-thob-pa lta-ba dań klu-rnams bde-bar 'god-pa dań/dar-gyi srin-bu dag-la gtan-rag gloń-ba dań/srin gnan-nas skyes-bu blon* (lire *blun*)*-po dag bslus-te nor mań-po blańs-pa dań.* Le texte du Kanjur, no 1024 écrit ici : *bon byed-čiń gçin rdog-du 'dur-ba dań/khań-khyim bzań-ńan lta-ba dań/rigs-lńa'i khams bde mi-bde lta-ba dań/glen-pa bslus-te nor mań-du len-pa.*

(34) *brjun chig-gis bzań-ńan ston-pa.*

B. *Communautés* bon-po.

Je me permets de répéter ici, pour mémoire, ce que j'ai dit ailleurs (Stein, 1983, p. 173-174 et 1988, p. 1422-1426). Un premier texte a été publié, traduit et commenté par S. G. Karmay (1983). J'en ai déjà parlé ci-dessus (p. 9). Karmay considère ce texte comme une preuve de l'existence du Bon comme «système de croyances répandu et déjà enraciné au temps des rois» (1983, p. 94). Pour lui, le Bon organisé du XI[e] siècle serait ainsi déjà attesté à l'époque royale. Je crois que cette conclusion ne saurait être acceptée.

D'abord pour la date. Rien ne prouve que ce petit *sūtra* date de l'époque royale. Il est même possible que ce soit une traduction du chinois, son vocabulaire étant le même que celui des autres traductions citées plus haut. Quoi qu'il en soit, le *sūtra* peut dater du milieu du IX[e] siècle et même de plus tard. Ensuite, pour le contenu, le Bon. Là aussi, le vocabulaire *(mo-bon)* suggère plutôt qu'il ne s'agit pas du Bon organisé en système religieux et philosophique, mais des *bon-po*, spécialistes religieux (notamment de la divination) des autres manuscrits de Touen-houang plus archaïques.

Karmay (1983, p. 93) a aussi cité le manuscrit P. 239 (Stein, 1970). Un bouddhiste y donne une sorte d'interprétation bouddhique du rituel funéraire *bon-po*. Il exhorte les gens à renoncer à ce rituel *bon-po* et à suivre la voie bouddhiste. Le texte atteste donc l'existence d'une communauté *bon-po* à côté de celle du clergé bouddhiste. Là aussi Karmay pense au Bon organisé. Je crois plutôt qu'il s'agit des *bon-po*, prêtres «sorciers».

Un autre manuscrit de Touen-houang atteste une communauté de *bon-po* vivant et agissant à côté du clergé bouddhiste. C'est le commentaire du *tantra* appelé *rGyud-gsum-pa*. Ce texte est conservé dans le Kanjur (Peking, n[os] 470, 471) et parmi les manuscrits de Touen-houang, mais le commentaire n'existe qu'en manuscrit de Touen-houang. Pour les dieux Soleil (une déesse) et Lune (un dieu), le commentaire donne un petit récit mythologique. Trois êtres sortent d'un œuf. Le premier s'appelle Can-bu-dvu (ou dra ?) en langue de l'Inde et «Grand Fils aîné de Lune» en langue du Tibet *(zla-ba'i bu čhen-po)*. Le clergé bouddhiste *(dge-'dun)* l'appelle «fils de dieu» *(lha'i bu; devaputra)* Čhad-pa. Les *bon-po* l'appellent «Dieu du Ciel» *(gnam-lha)*. Pour les deux autres êtres on donne aussi le nom en langue de l'Inde et en langue du Tibet, mais on omet le clergé et les *bon-po*. Le récit et les noms propres sont obscurs. Mais il reste qu'une seule et même divinité «indienne» est acceptée par le clergé bouddhiste et par les *bon-po*. Les deux communautés sont donc juxtaposées, et le nom de la divinité chez les *bon-po*, «Dieu du Ciel», semble être proprement tibétain[35]. Dans la tradition lamaïque postérieure, on dit que les bon-po «aiment le ciel»[36]. Quant à savoir de quels bon-po il s'agit, on doit relever le fait que, à côté du clergé bouddhiste, ils ont ici reçu et adopté un récit mythologique indien. Ils se situent ainsi sur le chemin de l'élaboration du Bon organisé qui a été qualifié d'«hérétique» parce qu'il contient des éléments indiens ou en tout cas non tibétains.

(35) Il pourrait à la rigueur être turc; cf. Stein, 1983, n. 41c.

(36) Cf. Ne'u pandita, *čhos-'byuṅ*, p. 84 (Uebach, 1987, p. 87) : «dire que (le livre) est tombé du ciel, c'est une erreur des bon-po». Mais le *Deb-ther sṅon-po* (Roerich, *The Blue Annals*, p. 38) cite Nel-pa pandita ainsi : «parce que les bon-po adorent le ciel, il fut dit que (le livre) était tombé du ciel».

2. *Bon-po* et *gçen*, leur différence et leurs fonctions.

On a vu ci-dessus (n. 8) que Snellgrove et Richardson se sont basés sur une étymologie incertaine et hypothétique pour traduire *bon-po* par «invocateur» et *gçen* par «sacrificateur». Mais même si l'étymologie était juste — ce qui n'est nullement prouvé —, une étymologie ne permet pas de définir des fonctions précises dans des contextes donnés, très éloignés de la formation du mot[37]. La seule méthode admissible est d'examiner les textes dont nous disposons. Hoffmann a refusé cette étymologie (1944, p. 341). Il traduit *gçen* par «chamane» (1944, p. 355-356 et 1956, p. 13, 77). Il se base sur une prétendue relation avec un mot de la langue des Keto de Sibérie. Haarh (p. 374, etc.) et Tucci (1955, p. 199, etc.) parlent également de «chamanes».

Dans les textes du Bon organisé (à partir du XIe siècle), il ne semble pas y avoir de différence entre *bon-po* et *gçen*. Le fondateur même du Bon est gÇen-rab (ou rabs) mi-bo, un *gçen* par excellence. Dans les classifications du Bon que fournissent aussi bien les «Neuf Véhicules» du Bon (Snellgrove, 1967, p. 9-10) que les chroniques lamaïques, les différents domaines du Bon sont classifiés comme divers *gçen*[38]. Ce sont les *phya-gçen*, les *snaṅ-gçen*, les *'phrul-gçen* et les *srid-gçen* (*Blon-po bka'-thaṅ*, chap. 22 et *Grub-mtha' çel-gyi me-loṅ*). Le *srid-gçen* qui consiste en rites funéraires (*çi-thabs* et *'dur-sgo*) est remplacé par le *dur-gçen* dans la *Chronique* de dPa'o gCug-lag phreṅ-ba (chap. ǰa, 8b) et dans le *rGyal-rabs gsal-ba'i me-loṅ*. Par contre, dans l'ouvrage bon-po *Byams-ma*, on énumère, entre autres, les *lha-bon*, les *phya-bon*, les *srid-gçen*, les *lta-bon* (cité dans Karmay, 1972, p. 31). Dpa'o gCug-lag phreṅ-ba (*Chronique*, chap. ǰa, 10a) parle, sous le roi Lha Tho-tho-ri, du *sku-gçen* qui s'appelait rMu-bon sKyo ṅo-mchar. Dans la *Chronique* du 5e Dalaï-lama et dans le *dPag-bsam lǰon-bzaṅ* on parle des *sgruṅ*, des *lde'u* et des *gnam-bon gçen-po če* (Hoffmann, 1944, p. 345). Dans le *gZer-myig* (I, 152a), on pose une question au *bon-po gçen*, et c'est gÇen-rab qui répond (p. 348). Dans le même texte (I, 70a), les cinq *lha-gçen* sont des *bon-po*. *Bon-po* et *gçen* semblent donc être situés sur le même plan. Hoffmann (1944, p. 344, citant le *Padma thaṅ-yig*) a montré qu'on parle de *gçen-bon* invités du Žaṅ-žuṅ, mais ailleurs (*gZer-myig*) on dit *bon* et *gçen*. Les deux mots sont donc distincts, mais pratiquement identiques.

Mais dans certains manuscrits de Touen-houang il y a opposition entre les *gçen* et les *bon-po*. C'est le cas dans la liste de pays dans laquelle le même récit est répété pour chaque pays (P. 1285, l. 39-41 ; Lalou, 1958). Quelqu'un est malade. Arrivent alors cent *gçen* masculins et cent *gçen* féminins. Bien qu'ils procèdent à la divination (*mo btab, phya klags*) ils ne trouvent pas la cause de la maladie (et par conséquent ils ne peuvent pas guérir le malade). Survient alors le *bon-po* du pays (p. ex. sMra-

(37) J'ai critiqué cette traduction dans mes comptes-rendus dans *J. As.*, 1952, p. 100, et dans *Oriens*, X, 2, 1957, p. 372. Pour un autre emploi de *bon* («chanter»), cf. mon compte-rendu de Snellgrove dans *Asia Major*, N.S., XIV, 1, 1968, p. 125.

Il est vrai qu'il existe un cas où *gçen* désigne un sacrificateur. Il se trouve dans une liste de divers bon-po et de leurs fonctions du *J̌o-mo gliṅ-gsum* (cité par Tucci, 1949, p. 715-716). Là, le *gçen-bon* coupe la gorge des animaux. Il s'agit peut-être d'une mauvaise graphie au lieu de *gçed*. Une telle faute d'impression se trouve dans le *gZer-myig* (éd. Francke, fol. 7a) : *lha, gçed* et *srid-pa*, alors que dans la traduction il y a *lha, gçen* et *srid-pa*. Dans l'édition de Tenzin Namdak (p. 16) il y a aussi *gçen*.

(38) Voir Tucci, 1949, p. 715-718 et Hoffmann, 1950, p. 349, 419, 299. Pour les Neuf Véhicules, voir Snellgrove, 1967, p. 9-10.

bon). Il lave les souillures de la bouche et des mains, pratique la divination *(mo btab, phya klags)* et trouve la cause. Il explique ce qui est arrivé (l. 43). A la fin le malade est guéri et il va même mieux qu'avant *(gna'-bas da bzaṅ)*[39]. Le même récit est répété pour le pays suivant, le dMu. Mais les fonctions sont différentes. Le dMu-bon (bon-po du pays dMu) lave les souillures et fait le diagnostic (*glo* et *dpyad*)[40]. Dans le pays suivant, le lDe (le Yar-luṅ), celui qui lave les souillures n'est pas un *bon-po*, mais un *gçen* (lDe-gçen), mais les fonctions ne sont pas indiquées (l. 86). Dans le paragraphe suivant on groupe plusieurs pays (rṄegs, Dags, mChims, Žoṅ et rKoṅ), mais là on ne parle pas du groupe de cent *gçen* qui ne réussit pas et il n'y a pas d'opposition entre *gçen* et *bon-po*. Chacun de ces pays a son *gçen* (comme pour lDe). Cependant, dans le dernier pays, le rKoṅ, celui qui guérit est un *bon-po*, mais il est qualifié de *gçen* (rKoṅ-gçen). Dans le paragraphe suivant (pays de 'Ol), le *bon-po* qui réussit est aussi un *gçen*. Dans les pays suivants (le rGya, le Bal et le lTam) on voit à nouveau les cent *gçen* impuissants s'opposer au *bon-po* qui fait la divination et le diagnostic (*mo* et *phya*; *glo* et *dpyad*).

Cette liste de huit pays est suivie d'une autre où n'apparaissent pas les groupes de cent *gçen*. Mais là chaque pays a son *gçen* qui guérit le dieu du pays. Dans cette deuxième liste, le pays de 'Ol a un 'Ol-gçen qui guérit le 'Ol-lha alors que dans une troisième liste, le même pays a un 'Ol-bon.

Les mêmes récits de divers pays se trouvent dans un manuscrit publié par Thomas (1957, texte IV, début, l. 46). Là aussi les cent *gçen* masculins et féminins font *mo* et *phya* (divination), mais aussi d'autres rites tels que le *ñan* dont on ignore le sens. Mais ils ne sont pas seuls à le faire. Divers *bon-po* (*lha-bon, g.yaṅ-bon* et *phya-bon*) dont on donne les noms procèdent à différents rites : saisir la bonne fortune ou rappel de la vie (*g.yaṅ-du glan, sku-bla* et *ñan*), diverses cordes (*dmu-dag, lha-dag* et *gsas-dag*) ainsi que *ñan* et *glud* («rançon»; l. 163-164, 222). Dans une série de pays, chacun a son *gçen* qu'on invite. Il exécute le rite *glud* contre les démons et le rite *ñan* pour le dieu du pays (l. 211, 299, etc.). Une exception est à remarquer. Dans le pays de rGya (l. 348) on appelle, non pas un *gçen*, mais un *bon-po*, le rGya-bon Leg-daṅ rman-ba.

Dans le manuscrit P. 1068 (2e partie, l. 28; Stein, 1971, p. 522), on invite le «père» *(pha)* gÇen-rab myi-bo et le *dur-gçen* rMa-da pour leur demander ce qu'il faut faire (pour ces deux personnages voir plus loin). La réponse est que le *bon* (lire *bon-po*?) doit exécuter le rite *glhod* (lire *glo*?) et que le *gçen* doit exécuter le rite *dpyad*. Les mêmes rites *glo* et *dpyad* sont exécutés par trois *bon-gçin gsas-drag* ou un *bon-gçin gçen-drag* (P. 1134, l. 48 et 88; Stein, 1971, p. 491 suiv.). L'un d'eux est le *dur-(g)çen* rMa-da-na (l. 28). Mais comme le *glo* et le *dpyad* ne suffisent pas, ils procèdent aux vrais rites funéraires (*çid* et *rmaṅ*; *mdad* et *çid*). Si ici les *gsas-drag* sont des *gçen*, dans le manuscrit P. 1047 (2e partie, l. 285, 313, 316) ce sont des *bon-po*. Ils sont capables de dompter des démons. De même, dans le manuscrit I.O. 740.1 (que Thomas n'a pas reproduit, p. 140-141), l'oracle *«bon-po»* comporte un *gsas-drag* effrayé par des démons. Ailleurs un *bon-po* fait *glo* et *dpyad*, mais ne réussit pas (P. 1134, l. 88).

(39) Cf. Thomas, 1957, texte IV, l. 226-227 et l. 241 : *gna'-bas da bzaṅ, gže-bas da rgyan.*

(40) S. G. Karmay (1986, p. 81-82) a déjà cité ces fonctions et a indiqué qu'on les retrouve dans le Bon postérieur; cf. ci-dessus, p. 36.

Le mot *glo* désigne en général le rituel. Je ne l'ai pas traduit parce que, dans le contexte, ce mot précède toujours *dpyad* et s'inscrit dans les phrases parallèles *mo* et *phya, glo* et *dpyad*. S'il s'agissait du rituel, le mot devrait être placé après *dpyad*, et la phrase parallèle suggère les actes préliminaires.

Les fonctions des *bon-po* et des *gçen* sont donc toujours les mêmes, diagnostic (*glo* et *dpyad*, mais l'acception du mot *glo* est sans doute plus large) et rites funéraires, mais aussi expulsion de démons et rappel de la vie ou de la bonne fortune. Jamais on ne les présente comme des «invocateurs» *(bon-po)* et des «sacrificateurs» *(gçen)*. Au contraire, une fois c'est un *gçen* qui chante *(bkrol-lo)* un récit (*lo-rabs* ou *lugs-rabs* ; P. 1194, l. 53-55). Comme Karmay l'a déjà dit (ci-dessus, p. 36), les fonctions préliminaires, nécessaires mais insuffisantes pour guérir la maladie ou ressusciter un mort, sont typiques pour le Bon organisé postérieur. On peut y ajouter d'autres traits. Ainsi, bien qu'on ne sache pas en quoi consistait le rituel des cordes qu'on a rencontré ci-dessus (p. 42), dans le Bon postérieur l'une des fonctions des bon-po était, lors d'un mariage, d'attacher la corde des *dmu* (*dmu-thag btags* ou *'dogs* ; *gZer-myig* éd. Francke, 13a et 111a). Karmay (1986, p. 89) cite le *gZi-brjid* où il est question d'une ficelle de couleur attachée au sinciput (même motif dans le *bÇad-mjod*). Il compare ce motif avec un passage du manuscrit P. 1047, un oracle, où une femme faste attache la corde des *dmu (dmu-dag)*. Dans le manuscrit de Touen-houang les prêtres exécutent aussi le rite de «prise de vie ou de bonne fortune» (ci-dessus, p. 42). Dans le *gZer-myig* aussi, pour le même mariage, les bon-po «prennent la bonne fortune» (*phya yaṅ blan-nas*, 13b, ou *phya-g.yaṅ blan*, 111a). Le *phya* et le *g.yaṅ* figurent aussi dans la liste des spécialités des divers bon-po (cf. Tucci, 1949, p. 715-716).

Les caractéristiques des *bon-po* et des *gçen* des manuscrits de Touen-houang ont donc été conservées dans les textes du Bon postérieur. Il n'y a pas eu de coupure. C'est vrai même de la structure entière du récit rituel dans lequel ils figurent. On en a vu un exemple dans les manuscrits cités plus haut (p. 42). Le même thème est attesté maintes fois dans le *Klu-'bum* (cf. Stein, 1971, p. 482-484; 1981, p. 213). Voici un exemple de ce type de récit dont il y a beaucoup de variantes à travers tout l'ouvrage. Le dieu du sol a été offensé. En colère, il se venge en envoyant une maladie à l'homme. Celui-ci cherche la cause et un remède. Il invite d'abord un devin *(mo-ma)*, puis un «tantriste» *(sṅags-pa)*, puis un spécialiste du *glo* et du *dpyad* et enfin un médecin *(sman-pa)*. Aucun d'eux ne réussit. Il faut inviter un *bon-po* et notamment gÇen-rabs. Celui-ci indique les moyens de guérison (rites de confession, lecture de textes sacrés) et il prononce des *mantra*. Finalement il y a réconciliation entre le *klu* et l'homme. Tout va mieux qu'avant[41].

3. gÇen-rab mi-bo.

Il y a donc continuité entre les manuscrits de Touen-houang et les textes du Bon tardif. D'une façon ou d'une autre — tradition orale ou connaissance des manuscrits — les bon-po postérieurs ont connu et ont utilisé des thèmes et des termes techniques qui se trouvent déjà dans les manuscrits anciens. L'exemple le plus frappant est celui de gÇen-rab mi-bo, le maître *(ston-pa)* fondateur du Bon dans le Bon tardif. S. G. Karmay (1975, p. 178) a indiqué que ce nom se trouve cinq (en réalité six) fois dans les manuscrits de Touen-houang en tant que prêtre qui intervient dans le rituel funéraire. Il pense que cela prouve peut-être qu'une telle

(41) J'ai malheureusement perdu la référence à la page du texte et n'ai plus accès au *Klu-'bum* pour la retrouver. Le motif du résultat qui est meilleur que la situation initiale revient très souvent dans le *Klu-'bum* (p. ex. p. 106a, 116a, 143b, 153a, 173b) comme dans les manuscrits de Touen-houang (cf. n. 39 et Stein, 1971, p. 503, 505-506 et n. 73). Le même thème se trouve dans le texte publié par Laufer, 1900.

personne a réellement existé, était d'origine tibétaine et vivait avant le VIIe siècle. Cette supposition me semble peu probable. Les textes ne sont pas historiques, mais rituels. Les divers prêtres *gçen* et *bon-po* dont les noms sont donnés ne sont pas des personnages réels, mais font partie du récit légendaire ou mythologique du rituel. Quoi qu'il en soit, le fait reste que le même nom est employé dans les manuscrits de Touen-houang et dans le Bon organisé bien que les personnages soient différents. Comme Mme A. Macdonald l'a fait remarquer (1978-9, t. II, p. 19), le gÇen-rabs myi-bo des manuscrits est toujours qualifié de «père» *(pha)*. Il est différent du maître *(ston-pa)* gÇen-rab du Bon postérieur. Mais le nom est le même. Cela ne peut pas être dû à un hasard, ce ne peut être une coïncidence. Il faut supposer que, quand les auteurs du Bon (au XIe siècle sans doute) ont eu à choisir un nom pour le fondateur légendaire (avant Śākyamuni) de leur religion, ils ont choisi le nom qui apparaît plusieurs fois dans les manuscrits de Touen-houang. Il est peu probable qu'il s'agisse d'une transmission orale. Les maîtres du Bon organisé ont dû connaître des manuscrits analogues. On verra que gÇen-rab myi-bo n'est pas le seul nom des manuscrits de Touen-houang qui ait survécu dans le Bon postérieur. La question de savoir pourquoi on a choisi le gÇen-rabs des manuscrits pour en faire le personnage le plus éminent dans le Bon doit rester en suspens. Des facteurs inconnus ont dû y contribuer.

Voyons maintenant les textes de Touen-houang.

a) Manuscrit P. 1136 (non signalé par Karmay). Le texte comporte deux récits. Dans le premier (Stein, 1971, p. 521), il n'est pas question de recours à un *bon-po* ou à un *gçen*. Dans le deuxième récit, une fille meurt d'un accident. Sa figure devient obscure et quelque chose lui a fait mal au cou. Le père et le frère demandent de l'aide au «père» *(pha)* gÇen-rabs *(sic!)* kyi myi-bo pour qu'il la délivre (l. 51). Il leur dit que le *bya-gçen* 'jon-mo doit le faire. Un *bya-bon* doit aller le chercher, mais ne le fait pas. Un autre personnage le fait. Il procède à plusieurs opérations (dont trois nuits de *bon-gçen bom-du bgyis*, l. 56). La morte recouvre un visage resplendissant et son cou est délivré. Le père prépare la tombe et le frère fait autre chose. De cette manière la fille est bien.

On notera que gÇen-rabs n'intervient que comme conseiller. Il est au-dessus des exécutants. C'est aussi le cas dans le *Klu-'bum* où gÇen-rab explique toujours la cause du mal et dit ce qu'il faut faire, mais n'agit pas directement. Cependant dans d'autres manuscrits, gÇen-rabs s'occupe aussi des rites funéraires.

b) Mansucrit P. 1194. A la ligne 5 il est question du «père» *(pha)* gÇen-rabs (mais le *-s* final semble biffé)[42] myi-bo et du *dur-gçen* rMa-da ainsi que du *sgal-çen* Tho'u-yug qui disent quelque chose. A la ligne 16 on écrit *pha* gÇen-rab *(sic!)* myi-bo. Là aussi il est associé au *dur-gçen* rMa-da. Ils disent quelque chose. Cette association est soulignée par le fait que rMa-da est aussi qualifié de «père» (*pha*, l. 54). Les fonctions de ces deux «pères» ne sont pas indiquées. Ailleurs, dans une liste de prêtres, on trouve, entre autres, neuf *pha* et neuf *bon*, mais pas de *gçen*

(42) Dans Stein, 1971, p. 540, n. 11, j'ai préféré l'orthographe *rabs*, mais le scribe semble tenir à *rab* comme dans le manuscrit P. 1068.2. Dans le *Klu-'bum*, on écrit presque toujours gÇen-rabs (p. ex. 95a, 95b, 97a, 155a, 158b, 186b (mais p. 190b : gÇen-rab). P. 155a et 158b, gÇen-rabs est un pluriel *(gÇen-rabs rnams)*. Dans le *mJod-phug*, par contre, on écrit gÇen-rab (p. 15) et on explique ce mot *rab*. Il en est de même dans le *gZi-brjid* (Snellgrove, 1967, p. 86, l. 21 ; cf. l'index : gÇen-rab, «the best of Shen (viz. a good priest)».

(Thomas, 1957, texte IV, l. 58, 101, 165). On récite la famille (*čho-las smos*, l. 21), on parle d'offrandes et on dit qu'on fait un récit *(glam bgyi mod)*, un récit d'autrefois (*gna'i gtham bgyis*, l. 24). On répète l'allusion à un récit (l. 29). Plus loin (l. 53) un récit *(lo-rabs)* est chanté *(bkrol-lo)* par le *gçen* (est-ce gÇen-rabs ?) alors que le « père » *dur-gçen* rMa-da ne s'occupe pas du rite funéraire *(ma bdur kyaṅ gčhig myed-do)*.

c) Manuscrit P. 1068.2 (cf. Stein, 1971, p. 522). Même type de récit. Pour les funérailles on demande conseil au « père » *(pha)* gÇen-rab *(sic !)* myi-bo, au *dur-gçen* rMa-da et à *gçen-lha* Luṅ-sgra.

d) Manuscrit P. 1134 (cf. Stein, 1971, p. 491 suiv.). Contient plusieurs récits. Dans le deuxième il est question d'une mort à la chasse et des chevaux rituels *(do-ma sñiṅ-dags)*. Puis le « père » *(pa) dur-gçen* rMa-da-na ne fait pas quelque chose (l. 28), puis montre le chemin du mort (l. 33, *gçin-lam mar-ba yaṅ bstand*). Un troisième *(gsum)* « père » *(pa)* Ṅag-gçen ṅag-čhig ne va pas dans le pays des morts *(gçin-yul mar-ba ma-bgrod)*. Comme il y a trois personnages, gÇen-rab myi-bo est peut-être sous-entendu. Dans le troisième récit il s'agit encore d'une mort. Le *dur-gçen* (sans l'épithète « père ») est d'abord mentionné à côté d'autres *çen* et *bon* qui font *glo* et *dpyad* (l. 48-50). Plus loin (l. 61) on mentionne le « père » *(pa) dur-çen* rMa-da et *(daṅ)* gÇen-rabs *(sic !)* myi-bo et *(daṅ)* sKab(?)-çen Thi'u, alors que l. 64, les deux « pères » *(pa) dur-çen* rMa-da et gÇen-rab *(sic !)* myi-bo vont dans ou à la tombe *(se-mo, gru-bži)*.

e) P. 1289 (cf. Stein, 1971, p. 520). Ce texte est important parce qu'il est le seul à donner une iconographie. Le « père » *(pha)* vient de là-bas, gÇen-rabs *(sic !)* kyi myi-bo vient de là-bas. Il tient dans sa main gauche une clochette *(gçaṅ dril-čhen)* et dans la main droite une plume *(gçog)*. Le mort est conjuré (?, *bdur*), l'homme mort est... (?) par le *gçen*. Dans les textes du Bon postérieur, le verbe qui désigne l'acte principal du rite funéraire est *'dur* (pour des exemples voir l'index de Snellgrove, 1967). Dans le *Klu-'bum* (217a), on parle d'un *'dur-gçen*. On peut le comparer au *dur-gçen* rMa-da des manuscrits de Touen-houang et au verbe *bdur (çi ni bdur)* qu'on vient de voir. La phrase (l. 72) est la suivante : *çi ni bdur, rlag ni chol*. Elle est formée de deux expressions parallèles qu'on retrouve ailleurs (P. 1136, l. 7-8 où il s'agit d'un contrat d'entraide, *gčig çi ni gčhig-gis bdur-bar gyis* ; *gčhig rlag ni gčhig-gis bchal-bar bgyis-na*, « si l'un meurt, l'autre fait le rite, *bdur* ; si l'un est détruit, l'autre le cherche (?) »). Or cette même phrase est utilisée telle quelle dans le *Klu-'bum* (*nag-po*, p. 230b) : *çi-ba yaṅ 'dur ; rlag-pa yaṅ bcal-te*. La même phrase reparaît encore ailleurs dans le *Klu-'bum* (p. 308a). Quelqu'un est mort. Le fils pense que le père doit aller au paradis. Pour cela il invite un *'dur-gçen* auquel il demande d'empêcher que son père ne tombe dans les mauvaises incarnations *(ṅan-soṅ)* et qu'il lui enlève les souillures *(sgrib-pa)*. Le *'dur-gçen* dit alors : *çi-ba bsdur* (variante : *'dur)-ba yaṅ bkum-mo/brlag-pa bcal-ba yaṅ bkum-mo*. Sur cette conservation de phrases archaïques dans le Bon postérieur, cf. Stein, *Annuaire* du Collège de France, 69e Année, p. 461.

f) S. 731 (Thomas, 1957, texte I A, l. 124 ; Stein, 1971, p. 490). A l'occasion de la mort d'un personnage, le « père » *(pha)* gÇen-rabs *(sic !)* myi-bo dad et le *dur-gçen* rMa-dad arrangent la tombe et s'occupent des morts.

4. D'autres personnages.

Le choix de gÇen-rabs myi-bo comme personnage principal reste mystérieux. Son compagnon, le *dur-gçen* rMa-da(-na) ne semble pas avoir laissé de trace dans le

Bon postérieur. Mais ce dernier a retenu d'autres personnages des manuscrits de Touen-houang. C'est le cas de Legs-taṅ rMaṅ-po de Chine (rGya-nag) dont un ouvrage, le *'Phan-yul sgrub-mčhod*, figure dans le *Tenjur* bon-po, section *mDo-'bum*, II[43]. On le retrouve dans Karmay, 1972 (index). Là aussi il est de Chine et prêche en Chine (p. 16, 24, rGya-bon Legs-taṅ rMaṅ-po). C'est un des six savants après la mort de gÇen-rab mi-bo (p. 24, 75, etc.). Naturellement, il est aussi question de lui dans le *Grub-mtha' çel-gyi me-loṅ* (Hoffmann, 1950, p. 415). On le retrouve dans le *Srid-pa rgyud-kyi kha-byaṅ* (manuscrit de la Bibliothèque Nationale, n° 493). Dans une liste de divers pays et de leurs bon-po respectifs, celui de Chine *(rGya-nag bon-po)* est Leg-tan rMaṅ-po (fol. 11a). On dit aussi *rGya-bon* (44a).

Or ce personnage figure déjà dans les manuscrits de Touen-houang. Là aussi il fait partie des *bon-po* de divers pays (les «principautés» de M. Lalou) qui sont énumérés dans une liste. C'est le *rGya-bon* Leg-taṅ rMaṅ-ba (P. 1285 ; Lalou, 1965, p. 171, 200 ; l. 138, et Thomas, 1957, texte IV, l. 349, p. 76). Dans cette liste, rGya est un pays tibétain comme les autres. Les bon-po postérieurs qui ont emprunté le nom ne l'ont pas compris et ont interprété rGya en «Chine» (rGya-nag), mais ils ont à l'occasion conservé l'expression rGya-bon des manuscrits de Touen-houang. Le nom est si particulier et si isolé qu'on ne peut guère penser à une tradition orale. Il est probable que les bon-po l'ont trouvé dans un manuscrit.

Il en est de même dans une autre liste de divers *bon-po*, incarnations de *gçen*, qui sont la seconde suite de gÇen-rab (*gZer-myig*, éd. Francke, 27a ; éd. Tenzin Namdak, p. 59). Ce sont des *ye-gçen gñan-po* (chap. 13), mais ils sont tous appelés *bon(-po)*. La liste est trop longue pour être reproduite ici en entier. Mais je relève les noms qu'on trouve déjà dans les manuscrits de Touen-houang. Le premier est dBal-bon Rom-po. On le trouve dans P. 1285, l. 152-153 : Bal-bon Rum et Bal-bon Rom-po. Le cinquième de la liste est 'O-bon 'Braṅ ou 'Braṅ-zu. Il est déjà mentionné dans le texte IV de Thomas (1957, l. 60, 87, 164 et 222) où l'on trouve une triade : *lha-bon* 'Phraṅ-zu, *g.yaṅ-bon* Theg-leg et *pya-bon* Kyur-ra ou Kyu-ra. Le huitième nom de la liste du *gZer-myig* est *dMu-bon* Ye-than ou Ye'u-than (The'u-tan). Il apparaît aussi dans le manuscrit P. 1285, l. 70 : *dMu-bon* Ye'u-than bcan-ba. Enfin, le douzième bon-po du *gZer-myig* est *Phya-bon* The-legs (éd. Tenzin Namdak, p. 47 : The'u-leg ; p. 60 : *phya-bon rṅa brduṅ* The'u-legs). C'est le *g.yaṅ-bon* Theg-leg de Thomas *(loc. cit.)* qu'on vient de rencontrer. Ici la concordance est d'autant plus étonnante que deux des trois noms font partie d'une triade dans le manuscrit de Touen-houang : *lha-bon, g.yaṅ-bon* et *pya-bon*. Das la liste du *gZer-myig*, le treizième est aussi un *lha-bon*, mais son nom est Thod-dkar. Dans le *Byams-ma*, un *sūtra* du Bon organisé, on cite les *lha-bon* et les *g.yaṅ-bon* à l'époque du roi gÑa-khri bcan-po (cité dans Nam-mkha'i nor-bu, 1981, p. 57). L'auteur de la liste du *gZer-myig* a fait son choix en insérant des noms qu'il a dû trouver dans des manuscrits analogues ou identiques à ceux de Touen-houang. Les noms sont si particuliers et si rares qu'une transmission orale ininterrompue est peu probable.

Un autre ensemble de noms propres est attesté à la fois dans le Bon postérieur et dans les manuscrits de Touen-houang. Ce sont des noms de femmes formés d'une façon particulière : la première et la dernière syllabes sont identiques. Dans le manuscrit P. 1040 (un récit, *rabs*), une fille appelée Tha-ṅa puṅ-ma-taṅ a plusieurs

(43) Lokesh Chandra et Lopön Tenzin Namdak, *Catalogue of the bon-po Kanjur and Tanjur* (*Indo-Asian Studies*, II, New Delhi, 1965, p. 15).

prétendants au mariage. Dans P. 1134 (l. 11), il y a au ciel un père mGon-chun Phya et une mère Ta-ṅa ṅur (ou dur)-mo-taṅ (l. 67 : Taṅ-ṅa bdud-mo-taṅ; Stein, 1971, p. 492). Ailleurs (P. 1285, Lalou, 1958, index), dans une série de pays, on trouve Tha-ṅa Bal-mo-thaṅ, fille du Bal-yul, Tha-ṅa rGya-mo-thaṅ, fille du rGya-yul, et Tha-ṅa brla-ma. En plus, il y a un couple de frère et sœur (Lalou, I, l. 60), le frère étant Thaṅ-ba dmu-thaṅ et la sœur Thaṅ dmu-mo-thaṅ. Or dans un texte du Bon postérieur cité par Tucci (1949, p. 714)[44], il est question de huit messagères de gÇen-rab dont les noms débutent tous par Thaṅ-ṅa et se terminent par mo-thaṅ, etc. Seul l'élément central change, mais désigne toujours une catégorie de divinités. Dans le *Klu-'bum* aussi (283b-284a), deux sœurs sont promises en mariage au dieu *(lha)* Yod-po. Mais elles refusent et s'enfuient au pays du démon *(bdud)* où elles deviennent les amis d'une fille *bdud* qui s'appelle Thaṅ-ṅa bdud-mo-thaṅ. Ensuite les deux filles s'enfuient au pays des *dmu* et deviennent les amies de (la fille) Thaṅ-ṅa dmu-mo-thaṅ. Des deux côtés on est en présence de la même façon de former des noms, toujours pour des femmes. Il ne peut s'agir d'un hasard. Les bon-po postérieurs ont vu un modèle ancien.

M[me] Macdonald (1979, p. 312, 319) et Karmay (1987, p. 110-112) ont signalé des noms propres des manuscrits de Touen-houang qui ont été conservés dans le *Srid-pa rgyud-kyi kha-byaṅ*, une chronique du Bon organisé (XIV[e] siècle). Il s'agit d'une liste de personnages de l'entourage du roi. Plusieurs noms se trouvent identiques dans le manuscrit P. 1038. Dans la *Chronique*, il y a les deux *pha-ba* (plus loin *gçen-po pha-ba*) Che et gČo, suivis des ministres *(blon-po)* Lho-ris (et) brṄegs-po et des intendants *(phyag-chaṅ)* Çes et sPug. Dans P. 1038, on a les *bon-po* mChe et gČo, les *blon-po* Lho et rṄegs et les *phyag-chaṅ* Ça et sPug. Ce cas d'emprunt est d'autant plus significatif que, pour d'autres raisons encore, ce manuscrit P. 1038 se présente comme un cas de transition vers la tradition postérieure bon-po (cf. Stein, 1985, p. 126).

Dans le *Klu-'bum* (252a, 102b, 143a), la déesse gNam-phyi guṅ-rgyal agit comme bonne conseillère. Ailleurs (277a) elle consulte le miroir miraculeux *('phrul-gyi me-loṅ)* pour découvrir la cause du mal. Le même nom et la même fonction de bonne conseillère de l'héroïne se trouvent dans un des manuscrits de Thomas (1957, texte I B, l. 71).

Dans les manuscrits de Touen-houang, mGon-cun Phyva est un personnage important. On le trouve dans le manuscrit P. 1134 (l. 10; Stein, 1985, n. 50) et dans un texte de Thomas (1957, texte I A, l. 59-60; aussi dans I.O. 739, fol. 4b, l. 3 que Thomas n'a pas donné dans ses *Addenda*). Dans le manuscrit P. 1043, il apparaît sous la forme gNam-rče (lire rje) mGon-cun. Les textes du Bon ont conservé ce nom. Dans le *gZer-myig* (éd. Francke, 6b ; trad. p. 312) plusieurs personnages se trouvent dans le pays de 'Gon-bcun Phya ou dans sa ville (3b, 17a). Le même nom est donné à une ville dans le *gZi-brjid* (Ka, p. 454, 497 et Kha, p. 394).

5. Noms et épithètes de lieux.

La tombe en général et divers pays en particulier sont qualifiés par une épithète bâtie sur le nombre quatre ou huit. Un rituel funéraire du *Klu-'bum* qu'on verra plus loin comporte la tombe dite *se-mo gru-bži* (à quatre coins). Dans les manuscrits de Touen-houang, la tombe reçoit les épithètes *se gru-bži* et *rgyal lhag-brgyad* (carrée

(44) Tucci cite le *dPal gsas rnam-pa sku gsuṅ thugs kyi sgrub-gzuṅ*, p. 50.

et huit cordes). Pour un exemple, voir Lalou, 1952, l. 10 et P. 1136 (Stein, 1971, p. 501). Mais par ailleurs, le *Klu-'bum* parle d'un pays tantôt appelé gÇan (lire gÇen)-yul thaṅ-mo gru-bži (où *thaṅ* est à corriger en *thag*, 230b) tantôt (p. 238) *yul* gÇen-yul thaṅ-brgyad[45]. La même épithète est aussi donnée au pays sMra-yul thaṅ-brgyad où se trouve «l'homme» (*smra-mi* ; 312b). Il se trouve déjà dans le manuscrit de Touen-houang P. 1285 (Lalou, 1958, index) : sMra-yul thag-brgyad. J'ai suggéré ailleurs que *myi* et *rma* ou *smra* sont équivalents et désignent l'homme (Stein, 1971, p. 488 et n. 26). En effet, dans un texte de Thomas (1957, texte I A), le pays des hommes *(myi)*, sKyi-mthiṅ, est parallèle au pays sMra Thag-rgyaṅ (lire *brgyad*) où habite l'homme *(myi)* rMa-bu lDam-çad. Pour l'épithète de «l'homme» (en tant qu'être mythique), on a *myi rma-bu* mČhiṅ-rgyal dans le manuscrit P. 1134 (Stein, 1971, p. 497 ; l. 161). Ailleurs la combinaison est attestée sous la forme rMa myi-de bcun-po (P. 1136 ; Stein, 1971, p. 501). De l'autre côté, dans le *Klu-'bum* (248b ; éd. dite de Tāranātha[46], p. 175a), il y a une liste des êtres qui étaient les premiers *(sṅa'o)* dans le monde (ce furent les *phya*, les *klu*, les *lha*, les étoiles, etc. et à la fin *smra mi-bu*, variante : *smra-mi*).

Un récit du *Klu-'bum (nag-po)* commence ainsi (214b ; éd. dite de Tāranātha, 2a). Un roi des *klu*, 'Aṅ-te'u, et sa femme ont six fils. Le père cherche un pays pour eux (thème très souvent répété). Muni d'un cheval et de provisions, le fils va au pays Byaṅ-kha sna-brgyad (variante : snam-brgyad) pour y chasser le cerf et l'antilope, *ça bçor, dgo 'grim*. Il n'en trouve pas, mais se lie d'amitié avec un démon *(srin)*. Il n'en trouve pas à Byaṅ-kha rnam-brgyad. Ce pays est bien attesté dans les manuscrits de Touen-houang. Dans P. 1060 (Lalou, 1965, p. 192), le Byaṅ-ka snam-bryad est un pays turc. Dans un des textes de Thomas (1957, I A, l. 53), Byaṅ-ka snam-rgyad est le lieu de séjour du cheval et du yak. Le même pays figure comme treizième principauté dans la *Chronique* (P. 1286 ; Bacot, p. 80). Avec l'alternance de huit et de quatre qu'on a déjà rencontrée à propos de la tombe, on trouve Byaṅ-ka snam-bži dans le manuscrit P. 1068 (2e partie, l. 7). Ce qui est remarquable, c'est que là, la phrase qui désigne la chasse est exactement la même que dans le *Klu-'bum : ça bçor, dgo 'drim*. Cette phrase est une expression toute faite reprise ailleurs. Dans le manuscrit P. 1289, l. 50-51, on va au pays Byaṅ-ka snam-brgyad pour chasser le cerf *(ça çor du gçegs)*, pour chasser l'antilope *(dgo 'drim du gçegs)*. Quelques lignes plus loin (l. 54-55) on écrit Byaṅ-'brog snam-stod. On trouve la même alternance dans le manuscrit P. 1136, l. 12 : Byaṅ-ka snam-brgyad, mais l. 8-9 : Byaṅ-'brog snam-stod. On y chasse : *ça çor, 'broṅ 'gor*. Enfin, dans P. 1040 (l. 40), le pays est Byaṅ-'bro (lire 'brog) brgyad. On y va chasser : *ça çor, dgo 'drim du gçegs*. Il en est de même dans P. 1068 (Stein, 1971, p. 519, 522). Le *Klu-'bum* n'a pas seulement conservé le nom du pays du Nord mais aussi la phrase typique et très particulière des manuscrits de Touen-houang, dans un même contexte.

(45) On trouve le *sKos-yul thaṅ brgyad-ma* dans le texte de contrition publié par Laufer (1900, p. 33, l. 76), le *Sa-bdag klu gñan gyi byad-grol*.

(46) Cette édition, un xylographe en trois volumes, existe à l'Université de Kyoto et la partie *Nag-po* aussi au Toyo Bunko de Tokyo (no 463). Elle a été rééditée en cinq volumes à Dolanji, en 1977, sous le titre *gCaṅ-ma Klu-'bum čhen-mo*, et une autre fois, en trois volumes, à Dalhousie, en 1983, sous le titre *Klu-'bum dkar nag khra gsum rgyas-pa*. Selon une notice anonyme (sans doute due à G. Smith), ces éditions sont basées sur un xylographe produit et conservé au monastère rTag-brtan Phun-chogs gliṅ (dans le gCaṅ) à l'époque de Tāranātha. Je ne puis vérifier cette affirmation.

Dans un autre passage (p. 235b), le *Klu-'bum* a aussi conservé non seulement un nom peu usuel des manuscrits de Touen-houang, mais aussi des expressions caractéristiques (cf. Stein, 1971, p. 500 et n. 62). Un père donne à son fils un cheval d'or à crinière de turquoise. «Ce qu'il cherche, il cherche des pousses de riz, et il boit de l'eau de mélasse» *('chal ni 'bras-kyi ljaṅ-pa 'chal/bu-ram gyi myug-čhu 'thuṅ-ṅo).* Cette phrase se trouve presque textuellement dans un des textes de Thomas (1957, I A, l. 45, le cheval) : *'bras-kyi lčaṅ-pa ni scald /.../ bu-ram rñuṅ-čhu ni blud.* On la retrouve aussi dans P. 1136 (Stein, 1971, p. 501) et dans P. 1194 (Stein, 1971, p. 514). Dans le *Klu-'bum*, ce cheval est volé par un démon *bdud* qui le met dans le pays bDud-luṅ nag-po dGu-luṅ, et une *klu-mo* révèle que ce cheval est dans un *bse'i čho-rol.* Le pays dGu est connu des manuscrits de Touen-houang. Parmi les «fiefs» (Lalou, 1958) on trouve le *srin-yul nag-pa* dGu-sul où vit le démon dGu-bo kha. De même dans un texte de Thomas (1957, texte I B, p. 18, l. 49) : au *srin-yul nag-pa* dGu-sul vit le *srin-rje* Nag-pa dGu-lčogs. Quant à l'enclos *bse'i čho-rol* du *Klu-'bum*, où l'on enferme le cheval, il est également attesté par la même expression dans P. 1134 et P. 1136 (Stein, 1971, p. 495, n. 47 et p. 501).

Dans le *Klu-'bum* (p. 265 = 193a et p. 406a = 139b) on parle du pays de rGya, alias gTan-bzaṅ *(yul rGya-yul ni gTan-bzaṅ).* Or dans P. 1285 (Lalou, 1965), la capitale du pays de rGya *(-yul)* est gTan-bzaṅs (dans Thomas, 1957, texte IV, l. 348 : gDan-bzaṅs). Dans le *Klu-'bum (loc. cit.)*, le père, le seigneur de rGya *(rje)* est rMaṅ-pa. On le retrouve dans Lalou (1965) où le seigneur de rGya est Myiṅ-mchan. C'est Mye-mchaṅ rMaṅ-po dans Thomas (1957, texte IV, l. 348).

Dans certains manuscrits de Touen-houang, le pays de la Joie (dGa'-yul) désigne le pays des morts (Stein, 1971, p. 497, n. 52; P. 1134, l. 140 : dGa'-yul et dGa'-ri, et l. 204 : *dga' daṅ skyid-pa'i yul*). Or dans le *mJod-phug* (commentaire, p. 74) il est question de spécialistes, notamment de Mu-čho ldem-drug, qui calculent la chaleur du dGa'-yul *(dGa'-yul gyi drod brcis).* Dans ce texte, il semble que ce pays est situé au sommet du Sumeru où il y a des médecins (commentaire, p. 125 : *yul yaṅ rGa* (variante *dGa'*) *-yul Byaṅ-snam la, chal yaṅ rGa (dGa')-ba'i chal žes bya'o*).

6. Thèmes.

Comme je l'ai déjà dit autrefois (1971, p. 509-510), le rituel funéraire des manuscrits de Touen-houang comporte souvent une séquence intercalée dans laquelle on présente l'origine et l'identité des personnages et des ingrédients rituels. On emploie alors la formule : «si on parle du père, c'est un tel; si on parle de la mère, c'est une telle». Ainsi on lit dans P. 1134 (l. 11-12) qu'au ciel, *pa daṅ yab smos-pa/Mgon-chun Phya/ma daṅ yum smos-na/Ta-ṅa ṅur-mo-taṅ.* Dans P. 1194 (l. 38) on a *pa spos-na* et *ma spos-na* (lire *smos*) pour le père et la mère de l'aigle (Stein, 1971, p. 514). Dans le texte IV de Thomas (1957, l. 118) on a : *pha Duṅ-gyi glaṅ-po daṅ/ma gYu'i 'pra-mo gñis smos-ste.* Or cette expression est fréquemment employée dans le *Klu-'bum*. Dans l'édition dite de Tāranātha (cf. n. 47; *nag-po*, chap. 37, 248b), on lit : *pha daṅ yab smos-pa Mon-rje riṅ-po lags/ma daṅ yum smos-pa...* (la phrase manque dans l'édition de sDe-dge, 307a). Dans l'édition de sDe-dge on la trouve ailleurs, p.ex. fol. 221a : *pha daṅ yab smos-pa... ma daṅ yum smos-pa* (d'autres exemples : 294a, 299b, 319a). L'édition de sDe-dge est moins bonne. Par exemple, fol. 216b on lit *pha daṅ yab smon-pa*, alors que dans l'édition de «Tāranātha» (4a) on a bien *smos-pa*. Alors que l'édition de sDe-dge (230b) a simplement *yab ni*; *yum ni*, le passage correspondant de l'autre édition (22a) écrit

bien : *pha dań yab smos-pa* et *ma dań yum smos-pa*. Dans le chant rituel imité par Mi-la ras-pa, la formule est un peu différente : *pha dań yab mchan gsol-ba* (de même pour *ma dań yum* ; Hoffmann, 1950, texte, p. 378-379). Mais une formule analogue se trouve aussi dans le manuscrit P. 1134 (l. 24) où l'on écrit : *pa dań yab kyi mchan*, un tel, et *ma dań yum gyi mchan*, une telle.

Un autre thème commun a déjà été donné ci-dessus (p. 42). C'est l'intervention d'un spécialiste qui fait d'abord un diagnostic (*glo* et *dpyad*). En général, cette intervention préliminaire ne suffit pas et il faut avoir recours à gÇen-rab. A la fin, le malade ou le mort est «mieux qu'avant» (ci-dessus, n. 40, 42).

Tout un récit des manuscrits de Touen-houang a été retrouvé dans le *gZer-myig* du Bon postérieur. C'est l'entrevue de K'ong-tseu avec trois petits garçons qui sont plus sages que lui (Soymié, 1954). S. G. Karmay (1975, 1) qui a édité et traduit le texte du *gZer-myig* a observé (p. 564) que la version du *gZer-myig* est une adaptation qui serait incompréhensible sans la connaissance du manuscrit de Touen-houang (P. 992). Les deux récits sont suffisamment proches pour que Karmay ait pu citer pas à pas les lignes du texte de Touen-houang.

7. Rituel funéraire.

Ce rituel est attesté par les manuscrits de Touen-houang. Il est bien connu par les travaux de Lalou (1953, texte minutieusement analysé par Haarh, 1969, p. 368-370) et de Stein (1971). Il est remarquable que tout ce rituel ait été conservé, avec quelques variantes et altérations, dans le *Klu-'bum* (217a-219a). C'est l'histoire du roi des *klu* 'Ań-te'u dont j'ai cité le début plus haut (p. 48). Elle va d'abord jusqu'à la mort du personnage principal. Le rite funéraire est alors exposé trois fois. Mais le récit est assez confus et le vocabulaire est si obscur qu'une traduction suivie m'est impossible. Un médecin est d'abord intervenu en vain (216a). Les parents creusent un trou pour le cadavre (?, *riń; khuń riń du brkos-nas sbas*). Le mot *riń* (cadavre) est attesté dans les manuscrits de Touen-houang[47]. On invite un devin *(gcug-lag mkhan)* qui fait le diagnostic (*glo* et *dpyad*) et se prononce sur quelque chose (la vie, la mort). On s'adresse alors à un *srid-pa'i gçen* et (?) on invite le *srid-pa'i bon-po* Mu-čho ldem-drug et le *rgyal-gçen* The'u-yug. On tue des animaux et prépare des offrandes. Les animaux sont qualifiés par des épithètes. Il y a des yaks, des chevaux et des oiseaux *lhos*, puis d'autres animaux sans épithète, puis des offrandes (hache, hachette), puis à nouveau des animaux cette fois qualifiés de *dri* (cheval, yak) ou sans épithète (mouton, chèvre). Il y a aussi des chèvres et des moutons *gçed* (à abattre ?). Ensuite on donne des offrandes au *dri-bon*. Ce sont autant d'objets qui servent à écarter le mal *(bços)*, entre autres des cornes de cerf, des cornes de yak et des *yas-lhag* (offrandes de fils analogues au *mdos* ; on écrit souvent *ya-slag* ou *yas-rlags*). Un an passe (?). Un intermède introduit à nouveau les «miroirs» des devins *(gcug-lag)* qui servent à calculer la date. C'est ce qu'on appelle *srid-pa'i glo dpyad*. On invite alors un *dur-gçen* (voir plus haut, p. 44). Le devin *(gcug-lag mkhan)* décide la date en consultant les oracles chinois *(rGya'i gab-ce)*. Le *dur-gçen*, le *dri-bon*, le devin et un *mag-pa* (?) font des choses (brûler, frapper le sol ?) juste au-dessus de la tête du *klu*. A cette occasion on rappelle l'origine de ce *klu* selon le modèle que j'ai

(47) Lalou, 1953, p. 349, n. 1 et p. 354 : *riń-mkhan* ; P. 239 (Stein, 1970, p. 19 et n. 22 : *riń-gur*) ; P. 1285 (Lalou, 1958, p. 171, l. 146 : *riń bzań* (le corps) ; Thomas, 1957, texte IV, l. 290 : *riń*, parallèle à *sku*.

indiqué plus haut (p. 49). Après cette petite séquence, on recommence la description du rituel funéraire exécuté par le *mag-pa*, le *dri bon-po*, le devin, le *'dur-gçen* et le *srid-pa'i bon-po* Mu-čho ldem-drug. Ce dernier déclare qu'un certain cheval gYu-bun a la fonction de *do-ma*, mot qui désigne les chevaux ou les yaks rituels dans les manuscrits de Touen-houang[48]. Le *dri bon-po* prend les chevaux et les yaks *dri*.

Le *klu* se met en colère et cause une maladie au devin. Pour le guérir on s'adresse à gÇen-rabs. Grâce à des rites et des *maṇḍala*, le *klu* est forcé de venir. Il se plaint qu'on a fait un «enclos» (ou une tombe, *se-mo gru-bži*) au-dessus de lui. Il est forcé de guérir (le devin), mais il envoie encore une maladie au *mag-pa* et au *srid-pa'i bon-po* Mu-čho ldem-drug. Le Yid-kyi khye'u-čhuṅ (un proche ou une forme de gÇen-rabs) lui explique la cause de la maladie. Suit une liste des actes du rituel funéraire (218b). Bien que la plupart des termes techniques soient intraduisibles, leur groupement en une liste est significatif quand on le compare à l'ensemble des termes que fournissent les manuscrits de Touen-houang. Voici, numérotés, les termes du *Klu-'bum* et leurs équivalents de Touen-houang[49] :

1) *gçog-pa*. Le sens est inconnu. Le mot est attesté dans P. 1042 (Lalou, 1953, l. 110 : *sku-gçen gçog thabs scalto*). 2) *çid-rab*. Il faut lire *rabs*. C'est un rite funéraire. Dans un des textes de Thomas (1957, IV, l. 271) on trouve *çi(d)-rab*, mais dans le texte I A, l. 27, il y a *çid-rabs*, parallèle à *'braṅ-rabs*. Dans P. 1285 (Lalou, 1958, p. 181, par. V) il y a *çi-rabs*. Cette dernière forme est attestée dans le *gZi-brǰid* (Snellgrove, 1967, p. 118, 120). 3) *se-sgo*. La porte de l'enclos ou de la tombe *(se-mo gru-bži)*. 4) *bžes-pa*. Le sens m'est inconnu. 5) *do-ma*. Les chevaux et les yaks funéraires (voir plus haut). 6) *sgrib-lug*. C'est l'orthographe de l'édition de sDe-dge, mais celle dite de Tāranātha (*nag-po*, 7a) écrit *skyibs-lug*, comme dans les manuscrits de Touen-houang. Il s'agit du mouton des funérailles qui montre le chemin au mort (P. 239 ; Stein, 1970, p. 162 et n. 35 ; P. 1042, l. 106, Lalou 1953, p. 357-359 ; Thomas, texte I B, l. 20 ; P. 1134, l. 122, 188 ; Stein, 1971, p. 496, 498). 7) *spur-khab*. C'est la maison du cadavre. 8) *cha-log*. On peut comparer le mot *cha-lob* ou *ca-lob* dans P. 1134, l. 287, 289, 290. 9) *tho*. Le sens m'est inconnu. 10) Les oiseaux *dri*, les chevaux *dri*, les moutons *dri* et les yaks *dri*. 11) *lam*. Le chemin.

Cette liste est ensuite répétée avec quelques variantes. Avant *gçog-pa* (1) il y a *ldem-riṅ ldem-thuṅ*, expression que je ne comprends pas. Suivent *çid-rab* (2), *se-sgo* (3), *dkor-nor*, bétail ou richesses (à la place de *bžes-pa*), *do-ma* (5), *sgrib-lug* (6), *spur-khab* (7), *cha-log* (8), *tho* (9), les animaux *dri* (10), *zas-phud*, les prémices de nourriture, et *lam-ston* (11), «montrer le chemin». Le récit est encore poursuivi.

8. Divinités.

Dans le chant de Mi-la ras-pa dans lequel il imite un rituel bon-po de guérison (Hoffmann, 1950, p. 378-386), on mentionne les divinités suivantes : 1) les 360 *ye-'brog* (p. 379 ; les mêmes sont nommés dans le *gZi-brǰid*, Snellgrove, 1967, p. 70) ; 2) les *pho-lha*, les *yul-lha* et les *dgra-lha* (p. 382, 383, 386) ; 3) les *srog-lha* ; 4) les *mo-sman* (p. 386 ; *gZi-brǰid*, p. 52, les *dguṅ-sman*) ; 5) les *phuṅ-sri* (p. 382, 383) ; 6) les *ya-bdud* et les *ma-bdud* (p. 384) ; 7) les *klu-bdud* (p. 384) ; 8) les *rgyal-'goṅ* et les *rgyal-po* (p. 384) ; 9) les *bcan*. La plupart de ces catégories d'êtres surnaturels sont

(48) Cf. Stein, 1970, n. 47 et Stein, 1971, n. 41 et p. 493, 501 (P. 1136).
(49) Cf. déjà Stein, 1971, n. 61.

fréquemment nommées dans les textes lamaïques classiques et modernes. Mais il est bon de relever ici le fait qu'elles sont aussi déjà attestées dans les manuscrits de Touen-houang. Ainsi les *ye-'brog* (1) apparaissent dans un texte de Thomas (1957, IV, l. 142 et III, l. 36). Le *yul-lha* (2) se trouve dans le manuscrit P. 1042 (Lalou, 1953, l. 98), dans I.O. 740.1, paragraphe 34 et dans I.O. 739, fol. 16b que Thomas n'a pas publiés. Le *dgra-lha* (2) est attesté dans P. 1043, paragraphe 18 (écrit *tgra-bla*), dans P. 1047, paragraphes 3 et 18, dans le texte de Thomas (VI, l. 6) et dans P. 1051, l. 30, 48. Le *srog-lha* (3) est nommé dans I.O. 740.1, par. 46 (non publié par Thomas) et dans P. 1046, par. 2. Les *mo-sman* (4) sont sans doute les mêmes que les *mu-sman* des manuscrits (Thomas, texte VI, l. 19 et suivantes; P. 1047, très fréquemment notamment l. 329 : *mu-sman mčhed-dgu* ; P. 1051, par. 2 ; cf. P. 1043, par. 6 : *čhu-sman*). Pour les *phuṅ-sri* (5) on peut comparer les *dphuṅ-srin* du manuscrit P. 1043 (deux fois) et les *sri* tout court (P. 1047, l. 23 : *mo-sri* ; P. 1051, par. 2 : *sri-gnon* et Thomas, 1957, texte VI, l. 14). Les *ya-bdud* (6) apparaissent dans P. 1043, par. 20, sous la forme *ya-mlul*, mais on a *ya-bdud* dans P. 1047, l. 23, 267, 282, 295, 318.

Ajoutons ici que, dans le chant de Mi-la ras-pa, on procède chaque fois à un oracle concernant tel ou tel domaine. Cela s'appelle *-čha* (orthographe homophone de *phya*). Ainsi il y a *srog-čha, khyim-čha, nor-čha* et *dgra-čha*. Ces expressions sont employées identiquement dans les manuscrits de Touen-houang où l'on écrit toujours *-phya* (Thomas, 1957, texte VI, l. 21 : *khyim-phya* et *srog-phya* ; l. 22 : *dgra-phya* et *don-phya*, etc.).

9. Le mot *Bon* seul.

Puisqu'on vient de trouver tant de termes anciens dans le chant de Mi-la ras-pa, on peut y ajouter un autre détail significatif. Au cours du rite qu'imite Mi-la ras-pa, on conseille qu'en cas d'oracle néfaste, on «fasse un *bon*» (Hoffmann, p. 383 : *mo-ṅan bzlog phyir bon-gčig byed*), et un yogin «entonne un *bon*» (*bon-gčig sgyer*, p. 383). La seconde formule est attestée dans P. 1134, l. 122, à propos des chevaux funéraires : «qui chantera le bon ?» *(bon gaṅ-gis ni bgyerd)*. La première formule est également fréquente dans P. 1047, un texte de divination. Dans sa première partie, l. 81-82, l'oracle est mauvais, les démons sont frappés du *pur-pa*, on doit faire un *bon (bon bgyis)*. Dans la deuxième partie, l. 145-146, l'oracle est bon, mais ayant fait un *bon (bon byas-te)*, il n'est pas bénéfique. Le même résultat est attribué à un oracle mauvais (l. 210-211 : *bon byas-na'*). On tombe sur l'oracle «faire un *bon*» (*bon bya*, l. 213). D'autres exemples se trouvent l. 284 : on réjouit les démons en faisant un *bon (bon byas-te)*. Tout va bien si on fait un *bon* (l. 295 : *bon byas-te*), et le *bon* est bénéfique (l. 390-391 : *bon phan-ba*). On trouve la même formule dans un autre texte de divination, P. 1051, l. 7 : si on fait un *bon (bon byas)*, c'est bénéfique ; sinon c'est mauvais. Ailleurs (P. 1134, l. 44), pour faire revivre un mort on ne fait pas de *bon (bon ma-mčhis)*.

Aussi bien chez Mi-la ras-pa que dans les manuscrits de Touen-houang le mot *bon* seul semble désigner un rite. Il ne s'agit pas du Bon comme principe de philosophie ou comme nom de la doctrine postérieure.

10. Traits linguistiques et stylistiques.

Quelques mots et expressions rares des manuscrits anciens ont été conservés dans les textes du Bon postérieur. Dans le *Klu-'bum* on trouve une liste de divinités

du sol (cf. Stein, 1981, p. 213 et n. 302) qui ont été offensées. Elle contient une catégorie, inconnue par ailleurs, appelée *gzed*. Or ce mot rare est attesté aussi dans une liste de divinités (*lha, bdud, dmu*, etc.) dans le manuscrit P. 1060, l. 51, 58 *(gzed kyi g.yal čhags-na)*.

Dans les récits de la chasse au Nord des manuscrits de Touen-houang, deux ou trois sortes de gibier sont nommées : *ça* (cerf), *dgo* (antilope) et *dṅas(-po)*, mot inconnu des dictionnaires. Ainsi on lit dans un texte de Thomas (1957, texte IV, l. 207) : *ça bros-te mčhis/dṅas-po 'pral gaṅs bros-te mčhis*, et l. 208 : *ça dṅas* (Thomas a lu à tort *daṅs*). Dans le *Klu-'bum* on raconte une chasse analogue dans le Nord, à Byaṅ-ka sna-brgyad (cf. ci-dessus, p. 48). On va chasser *ça* et *dgo*, mais on n'en trouve pas. Puis, *ça-lam sṅas-lam du byas lags-pas/ça-lam sṅas-lam ni*. Un homme vient de là-bas *(mi'i-čig pha-se gda'-bas)*, mais c'est en réalité un démon *(srin-gčig pha-se gda')*. Cette expression *pha-se* pour «là-bas» est très particulière. L'expression usuelle est *phar* (*pha-rol*; et *chur, chu-rol* pour «par ici»). *Phas* pour *pha-rol* est attesté dans le *Grand Dictionnaire*, mais pas *phas-se*. De même *chu-kha* pour *chur*, mais pas *chus-se*. Or cette forme si particulière se trouve déjà dans les manuscrits de Touen-houang. Dans les textes de Thomas (1957, texte IV, l. 203, etc.) on a *phas-se byuṅ*. Dans P. 1289, l. 54-55, on lit : *Byaṅ-'brog snam-stod na ça-žig pha-se byuṅ*. Dans le même texte, l. 45, le frère vient de là-bas, la dame vient par ici *(myiṅ phas-se gçegs-na... jo-mos chus-se bsus)*. C'est sans doute une forme dialectale ou archaïque.

Un autre petit détail est à mentionner ici. Dans le *Klu-'bum* (230b) un père donne un tambour qui s'appelle *(rṅa pho-laṅ) g.yag-sñiṅ* («cœur de yak). Ce nom si particulier se trouve déjà dans un texte de Thomas (1957, texte IB, l. 56) : clochette *(dril-bu) g.yag-sñiṅ*.

A propos de serments, le *Klu-'bum* (153a-b) écrit *tha-chig skam-la bčad, mna' daṅ mtho yaṅ bgyis*, et (181a) *klu daṅ mi gñis tha-chig skam-la bgyis*. Cette formule particulière avec *skam* est déjà attestée dans Thomas (1957, texte IA, l. 103) : *tha-chigs ni skam-la bčhas ... mna' bčhad mtho bčhade*. Une autre expression se trouve de part et d'autre. Dans le *Klu-'bum* (265b, 283a), une fille attrape un oiseau et veut l'envoyer comme messager d'un sort néfaste : *than daṅ phrin bya-ba*. Dans le manuscrit P. 1194 (l. 44) un oiseau délivre un message néfaste : *myi gson gçin kyi than daṅ prin du bgyis*. Le lien entre l'oiseau et le mauvais présage est resté vivant dans la langue courante. L'oiseau de mauvais présage *(than-bya)* est l'équivalent de *srin-bya* et de *'ug-pa*, le hibou *(Grand Dictionnaire)*.

Deux façons de parler très particulières se trouvent à la fois dans le *Klu-'bum* et dans les textes anciens. La première consiste à répéter deux fois le substantif principal, une fois au début en position isolée et une deuxième fois lié à un autre mot. Le cas le plus fréquent est celui de noms de pays. Ainsi, on a dans Thomas (1957, texte IV) *yul Dags-yul* (l. 334), *yul mČhims-yul* (l. 336), *yul rKoṅ-yul* (l. 343) et *yul rGya-yul* (l. 348). De l'autre côté, dans le *Klu-'bum* on trouve *yul yaṅ bsKos-kyi yul/mkhar yaṅ bsKos-kyi mkhar* (103b), *mkhar sa-mkhar* (221b), *yul gÇen-yul thaṅ-brgyad, mkhar gÇen-mkhar rin-po-čhe* (238), *yul rGya-yul ni ..., mkhar rGya-mkhar* (265a), *yul bdud-yul* (371b), *yul rGya-yul* (406a).

Une autre façon particulière est de lier deux mots de même sens par la copule *daṅ* («et») alors qu'il ne s'agit pas d'un couple. Ainsi, pour «père» on dit *pha daṅ yab* et pour «mère» : *ma daṅ yum*. On en a vu des exemples plus haut (p. 49) dans les manuscrits de Touen-houang et dans le *Klu-'bum*. Dans le manuscrit P. 1134, l. 11, on parle du fils procréé : *bços daṅ nams kyi sras*. De même dans Taube (1980,

texte 27, p. 80) : *pha daṅ yab smos-kyis ... ma daṅ yum smos-kyis ... bços daṅ nams kyi sras*[50]. Le *Klu-'bum* a exactement la même phrase (294a) : *bços daṅ nams-kyi sras*. Le binôme *bços nams*, «procréer» est coupé en deux par la copule. Il est apparenté à l'expression *so-nams*, «agriculture». Le *Klu-'bum* écrit parfois *so daṅ nams* (221a) ou *so daṅ nam bya* (106a, 278b, 169b). Ailleurs, pour la prise de possession d'un pays, le *Klu-'bum* écrit *yul daṅ sa bcal-ba* (214b), *yul daṅ sa skal ni* (221a), etc. Pour le cheval, le *Klu-'bum* connaît le binôme *rta daṅ rmaṅ gčig* où *rmaṅ* est un mot archaïque pour «cheval». Dans un des manuscrits de Thomas (1957, texte I A, l. 41), les deux mots équivalents sont placés dans des phrases parallèles : *rta bžugs ni gnam-la bžug, rmaṅ bžugs ni dguṅ-la bžugs*, «le cheval demeure au ciel»).

Une autre expression de ce type est moins claire. Quand un homme veut épouser une femme, le *Klu-'bum* dit couramment *khab daṅ dbyal* (103b, 95b, 101b, 185b, 142a, 214b). Dans un des manuscrits de Thomas (texte I B, l. 97), un homme et une femme s'unissent et ont des enfants : *khab daṅ dbyal du bgyis-te*. De même, dans P. 1040, l. 8, un garçon épouse une fille : *khab daṅ dbyal du blaṅste*. Dans le premier exemple il s'agit apparemment d'un couple, *khab*, l'homme, et *dbyal*, la femme. Ce cas serait identique à l'expression *staṅs daṅ dbyal*, époux et épouse (Taube, 1980, texte 3, l. 1, p. 51). De même dans le *Klu-'bum* (203a-b) : *staṅs daṅ dbyal du bgyi/rje daṅ khol du bgyi*. Mais dans d'autres exemples les deux mots du binôme désignent la femme. C'est le cas dans Taube, 1980, texte 27, l. 11, p. 80. Là il s'agit d'une femme : *khab daṅ dbyal du bgyi*. Le mot *khab* a survécu. Dans le *Grand Dictionnaire* il est défini comme honorifique de «maison» et comme «épouse, bru» *(de'i bu-mo khab-tu blaṅs-pa)*. Mais le mot *dbyal* n'y est pas attesté. Il est employé seul avec le sens de «femme» dans le *Klu-'bum* : *dbyal mi-mo bzaṅ-mo* (96b), *dbyal gyi mi bzaṅ čig* et *dbyal-gyi mi-mo bzaṅ-mo* (120a), *dbyal mi bzaṅ čig* et *dbyal-mo bzaṅ-mo* (153b)[51].

*
**

(50) Taube (p. 81, n. 2) donne beaucoup d'exemples de *pha daṅ yab* dans les manuscrits de Touen-houang. Il cite aussi (n. 3) *miṅ daṅ mchan* et donne beaucoup d'exemples de *bços daṅ nams kyi sras*.

(51) Je profite de l'occasion pour corriger une erreur que j'ai commise dans *La Civilisation tibétaine* (1981, 2e édition, p. 212) où j'ai dit que les bon-po sont désignés par le mot *dbyal*. L'erreur provient d'un passage ambigu et étrange du *Klu-'bum* (96b). Un homme veut construire un château en bois *(çiṅ-mkhar)*, mais ne fait même pas un *khab*. gÇen-rab lui dit que les hommes de ce monde doivent faire ou avoir *khab daṅ dbyal*. Une belle femme apparaît et ils s'unissent. La femme a froid et dit qu'il faut faire un château en terre *(sa-mkhar)*. L'homme en construit un. Mais il tombe malade. La *dbyal-mo-sems* dit que cela vient des clous, et la *dbyal-mo gçen* lui donne un médicament. Elle va en Chine pour y chercher l'art du *gto* et du *dpyad*. L'ayant reçu, elle consulte les *gab-ce* (oracles) et voit la cause de la maladie (la construction a été faite au-dessus d'un *klu*). Mais l'homme n'est pas guéri. La femme *(dbyal mi-mo bzaṅ-mo)* redécouvre la cause et indique ce qu'il faut faire, mais en vain. Alors la *dbyal-mo gçen* (la même femme ?) va auprès de gÇen-rabs et lui demande de guérir l'homme. Celui-ci est alors guéri.

La femme joue donc un rôle analogue à celui des bon-po ou des autres spécialistes devins. D'où mon erreur. Un récit analogue se trouve à la page 101b. Il y a un mariage *(khab daṅ dbyal du bžes-nas)*. L'homme et la femme labourent. Le *klu* est en colère. L'homme le frappe. Il retourne à la maison *(khab)* et raconte à sa femme *(dbyal)* ce qui est arrivé. La femme *(dbyal)* fait de la divination (*mo*, *gto* et *dpyad*), mais ne trouve pas le nom du démon. Elle se comporte donc comme les spécialistes du type bon-po.

Dans beaucoup de récits de ce type interviennent des médecins, des devins (*mo* et *phya*, *mo-ma*, p. 133b, ou *gto-pa*, p. 140a, etc., cf. p. 13). Le mot bon-po est rarement employé. On a vu (p. 26) des *dri-bon* (à côté de divers animaux *dri* ; p. 216a, 218a-b) et on parle d'un *bdud-bon* qui guérit le *bdud* d'un malade (186a). Autrement, le mot n'apparaît que dans l'expression *srid-pa'i bon-po* qui est une épithète de Mu-čho ldem-drug (216a, 368a, 373b) et dans *srid-pa bon* qui donne un nom et une consécration *dbaṅ-bskur*) à une fille (207a).

Il y a sûrement bien d'autres exemples d'emprunts du Bon organisé aux manuscrits de Touen-houang. Il faudrait les rechercher et les relever systématiquement. Mais la littérature de ce Bon est très vaste. Je n'ai pas pu la consulter et me suis borné à quelques textes, surtout le *Klu-'bum* qui est riche en archaïsmes. On pourra aussi relever des cas de ce genre dans la littérature lamaïque que j'ai négligée ici. Comme S. G. Karmay, P. Kvaerne et moi-même l'avons dit à l'occasion, il n'y a pas eu de rupture entre les manuscrits anciens et les textes du Bon postérieur. Les auteurs de ce Bon ont dû disposer de manuscrits analogues ou identiques à ceux de Touen-houang. Dans la plupart des cas, on doit postuler un modèle écrit. Les cas de transmission orale ininterrompue doivent être rares.

Liste des auteurs cités

J. Bacot, F. W. Thomas et Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940.

A.-M. Blondeau, 1971. «Le Lha-'dre bka'-thaṅ», dans *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971.

Gauthiot et Pelliot, 1926. *Le Sûtra des Causes et des Effets du Bien et du Mal*, t. II, Paris, 1926.

Grand Dictionnaire. Dictionnaire tibétain-tibétain-chinois, *Bod rGya chig-mjod čhen-mo; Tsang Han ta ts'eu-lien*, compilé par Tchang Yi-souen, Peking, 1985-1986.

E. Haarh, 1969. *The Yar-luṅ dynasty*, Kobenhavn, 1969.

H. Hoffmann, 1944. «Gšen, eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung», dans *ZDMG*, vol. 98, 1944.

— , 1950. *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Akad. d. Wissenschaften u. der Literatur in Mainz), Wiesbaden; 1950.

— , 1956. *Die Religionen Tibets*, Freiburg-München, 1956.

Samten G. Karmay, 1972. *The Treasury of Good Saying : A Tibetan History of Bon*, Oxford, 1972.

— , 1975. «A General Introduction to the History and Doctrines of Bon», dans *Memoirs of the Research Department of the Toyo bunko*, n° 33, Tokyo, 1975.

— , 1975. 1. «A gZer-mig version of the Interview between Confucius and Phyva Keṅ-tse lan-med», dans *BSOAS*, XXXVIII, 3, 1975.

— , 1979. «The Ordinance of Bla-ma Ye-shes-'od», dans *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Oxford, 1979.

— , 1983. «Un témoignage sur le Bon face au bouddhisme à l'époque des rois tibétains», dans *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy, Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981*, vol. 2, Wien, 1983.

, 1986. «L'apparition du Petit Homme Tête-Noire», dans *J. As.*, 1986.

— , 1987. «L'âme et la turquoise : un rituel tibétain», dans *L'Ethnographie*, t. LXXXIII, 1987, Société d'Ethnographie, Paris.

P. Kvaerne, 1972. «The Buddhist Tradition in Tibet», dans *Numen*; XIX, 1, 1972.

— , 1971. «The Bstan rcis of Ñi ma bstan 'jin», dans *Acta Orientalia*, XXXIII, 1971.

— , 1974. «The Canon of the Tibetan Bonpos», dans *I.I.J.*, XVI, 1, 1974.

, 1985. «Tibet, Bon Religion, a Death Ritual of the Tibetan Bonpos, dans *Iconography of Religions*, XII, 13, Leiden, 1985.

M. Lalou, 1933. «Les Cent Mille Nāga», dans *Festschrift Moriz Winternitz*, Leipzig, 1933.

— , 1938. «Le culte des nāga et la thérapeutique», dans *J. As.*, CCXXX, 1938.

— , 1953. *Rituel bon-po des funérailles royales*, Société Asiatique, Paris, 1953 (= *J. As.*, CCXL, 3, 1952).

— , 1958. «Fiefs, poisons et guérisseurs», dans *J. As.*, 1958.

— , 1965. «Catalogue des principautés du Tibet ancien», dans *J. As.*, 1965.

B. LAUFER, 1898. *Klu Bum bsdus pai sñiṅ-po, Eine verkürzte Version des Werkes von den Hunderttausend Nâga's, Ein Beitrag zur Kenntnis der tibetiscen Volksreligion*, Helsingfors, 1898.

— , 1900. *Ein Sühngedicht der Bonpo, aus einer Handschrift der Oxford der Bodleiana* (Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-Histor. Classe, Bd. XLVI), Wien, 1900.

LI AN-CHE, 1948. «Bon : the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking People», dans *Southwestern Journal of Anthropology*, IV, 1948.

Ar. MACDONALD, 1971. «Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290», dans *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971.

— et Yoshiro IMAEDA, 1978-79. *Choix de Documents Tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*, t. I et II, Paris, 1978-79.

NAM-MKA'I NOR-BU, 1981. *Bod-kyi lo-rgyus las 'phros-pa'i gtam*, Dharamsala, 1981.

H. E. RICHARSDON, 1957. «A Tibetan Inscription from rGyal lha-khaṅ; and a note on Tibetan Chronology from A.D. 841 to A.D. 1042», dans *JRAS*, 1957.

D. L. SNELLGROVE, 1967. *The Nine Ways of Bon*, London, 1967.

— , 1987. *Indo-Tibetan Buddhism*, Shambala, Boston, 1987.

D. L. SNELLGROVE et H. RICHARDSON, 1968. *A Cultural History of Tibet*, London, 1968.

M. SOYMIÉ, 1954. «L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o», dans *J. As.*, 1954.

R. A. STEIN, 1959. *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris, 1959.

— , 1970. «Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains», dans *J. As.*, 1970.

— , 1971. «Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang», dans *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971.

— , 1981. *La Civilisation tibétaine*, 2e édition, Paris, 1981.

— , 1983. «Tibetica Antiqua I», dans *BEFEO*, 1983.

— , 1985. «Tibetica Antiqua III», dans *BEFEO*, 1985.

— , 1986. «Tibetica Antiqua IV», dans *BEFEO*, 1986.

— , 1988. «La mythologie hindouïste au Tibet», dans *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Serie Orientale Roma, LVI, 3, Rome, 1988.

— , 1988. 1. «Les serments des traités sino-tibétains (VIIIe-IXe siècles)», dans *T'oung Pao*, LXXIV, 1988.

M. TAUBE, 1980. *Die Tibetica der Berliner Turfansammlung*; Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; Berliner Turfantexte X, Berlin, 1980.

F. W. THOMAS, 1957. *Ancient Folk-literature from north-eastern Tibet*, Berlin, Akademie Verlag, 1957.

G. TUCCI, 1949. *Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949.

— , 1950. *The Tombs of the Tibetan Kings*, Rome, 1950.

— , 1955. «The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet», dans *East and West*, VI, 3, 1955.

— , 1970. *Die Religionen Tibets*, dans Tucci et Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, 1970.

G. URAY, 1967. «Traces of a Narrative of the Old Tibetan Chronicle in the *mKhas pa'i dga' ston*», dans *Monumenta Serica*, XXVI, 1967.

MUSICAL INSTRUMENTS IN HOYSAḶA SCULPTURE
(Twelfth and Thirteenth Centuries)

BY

JEAN DELOCHE

INTRODUCTION

The aim of this study is to collect and classify the representations of musical instruments found in XIIth-XIIIth century Hoysaḷa monuments scattered over the Karṇāṭaka plateau.[1]

The outer walls of several temples are decorated with a number of friezes showing music and dance performances, and, in addition, there are large images, depicting musicians in a very realistic manner and providing specific details on the techniques of the period; a great treasure which the historians of Indian music have not yet fully exploited.[2]

This most fascinating and rewarding source enables us to define the characteristics of the instruments and point to major milestones in their evolution.[3]

They have been classified into four different groups, known in sanskrit as *ghana*, *suṣira*, *tata* and *avanaddha vādya* or respectively idiophones, aerophones, cordophones and membranophones.[4]

I. DESCRIPTION

1. *Ghana (solid) instruments.*

The simplest idiophones shown in the sculptures are single plain metal discs

(1) The sculptures of the following temples have served as the basis of our study: Amṛtāpura, Amṛtēśvara t. (1196), Araḷaguppe, Cennakēśava t. (1250), Basarālu, Mallikārjuna t. (1235), Beḷavadi, Vīra Nārāyaṇa t. (1300), Bēlūru, Kēśava t. (1117), Haḷēbīḍu, Hoysaḷēśvara t. (1141), indicated by Haḷēbīḍu (H), Kēdārēśvara t. (1219), indicated by Halēbīdu(K), Hāranahaḷḷi, Cennakēśava t. (c. 1234), Hosahoḷalu, Lakṣmi Nārāyaṇa t. (1250), Jāvagallu, Lakṣmi Narasiṃha t. (1250), Kikkeri, Brahmēśvara t. (1171), Koravaṅgala, Buchesvara t. (1173), Marale, Siddhēśvara t. (1130), Nāgalāpura, Cennakēśava t. (c. 1250), Nuggihaḷḷi, Lakṣmi Narasiṃha t. (1249), Sōmanāthapura, Kēśava t. (1268).

(2) All these documents have been systematically photographed by the *Institut Français de Pondichéry*. A small part of this material has already been used in our study: Techniques militaires dans les royaumes du Dekkan au temps des Hoysaḷa (XIIe-XIIIe siècle) d'après l'iconographie, *Artibus Asiae*, vol. XLVII, 3/4, 1986, chapter on martial music, pp. 184-189, fig. 28-30, pl. XXIII-XXVIII.

(3) The author is indebted to M. Ganesan for his drawings.

(4) The number of representations of each instrument, in friezes (F), and large images (LI) is mentioned in the footnotes.

beaten with sticks, or pairs of convex plates struck together. They are meant for rhythm.

a. The first[5] is a thick, even-shaped and circular bell-metal gong, 30 to 40 cm in diameter, with holes pierced on its rim, through which a thread is passed. It is held in the left hand and struck by a round stick *(fig. 1, a, photos Nos. 3, 4, 8)*.

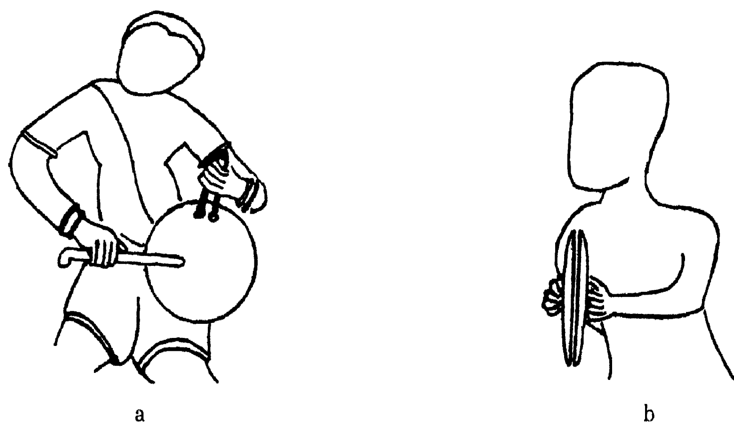


Fig. 1. — a, Haḷēbīḍu (K), b, Sōmanāthapura.

b. Pairs of metallic cymbals are used as accompaniment.[6] They are flat discs, made of brass or bell-metal, of the larger kind (about 25 cm in diameter). One is held in the left palm and is struck by the other in the right *(fig. 1, b, photo No. 5)*, used more for rhythmic than melodic purposes.

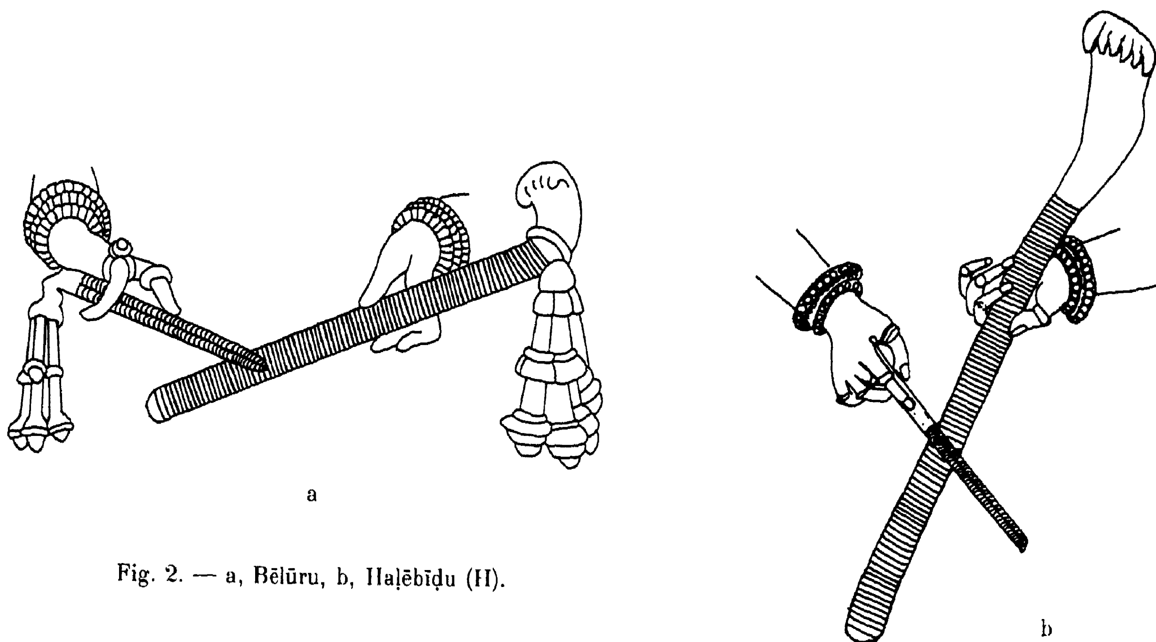


Fig. 2. — a, Bēlūru, b, Haḷēbīḍu (H).

(5) Representations: 3 in Haḷēbīḍu (K) (F), and 3 in Sōmanāthapura (F).
(6) Representation: 1 in Sōmanāthapura (F).

c. The most unusual is the scraper or stridulator.[7] It is a stick or a piece of bamboo, 1 to 1,80 m in length, with one end shaped like a serpent's hood. On its surface there are dents against which a rod also of bamboo is rubbed vigourously *(fig. 2, a, b, photos Nos. 1, 2)*.

2. *Suṣira (wind) instruments.*

Of the aerophones the flute is the most common, but the trumpet and the horn are also found.

a. The straight trumpet[8] in which tones are produced by the lips vibrating within a cup-shaped mouthpiece, apparently of brass and copper, is fairly long (50 to 70 cm). It is blown at the narrow end *(fig. 3, a, b, c, photos Nos. 6, 7, 8)*.

b. The horn,[9] about 30 to 40 cm in length, is made of a horn of buffalo or cow, decorated with rings and the blowing end has a mouthpiece *(fig. 3, d, photos Nos. 5, 9)*.

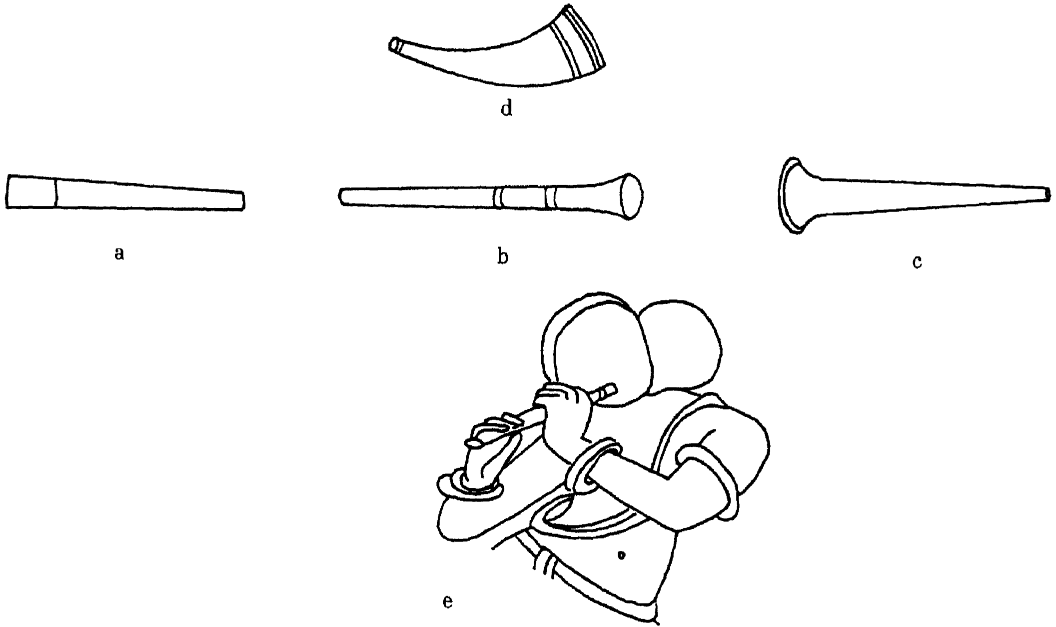


Fig. 3. — a, Hāranahaḷḷi, b, Basarālu, c, Amṛtāpura, d, Haḷēbīḍu (K), e, Haḷēbīḍu (H).

c. The flute[10] (in which wind is blown through an orifice in the wall of the instrument itself) is a simple cylindrical tube, obviously in bamboo or reed, closed at one end, whose length varies from 40 cm to 1 m. It is held in horizontal position

(7) Representations: 1 in Bēlūru (LI), 1 in Haḷēbīḍu (H) (LI), 1 in Haḷēbīḍu (K) (F) and 4 in Basarālu (F).

(8) Representations: 1 in Amṛtāpura, 1 in Basarālu, 1 in Haḷēbīḍu (K), 1 in Hāranahaḷḷi, 1 in Sōmanāthapura (all F).

(9) Representations: 1 in Haḷēbīḍu (H) (LI), 1 in Sōmanāthapura (F), 1 in Basarālu (F).

(10) Representations are found in almost all the sites in the F. Among the LI, we find 1 in Araḷaguppe, 1 in Beḷavadi, 1 in Bēlūru, 1 in Haḷēbīḍu (H), 1 in Haḷēbīḍu (K), 2 in Hāranahaḷḷi, 1 in Koravaṅgala, 1 in Sōmanāthapura.

with a slight downward inclination; while the two thumbs are used to keep the instrument in position, the fingers of the right and left hand close the finger holes. The number of holes is not seen *(fig. 3, e, photos Nos. 10, 11, 12)*.

3. *Tata (stringed) instruments : straight-board zithers.*

The cordophones shown are zithers. They consist of a finger board with string(s), below which one or two gourd resonators are fixed at the upper and lower ends.[11] They are fretless or fretted and are always played by females.

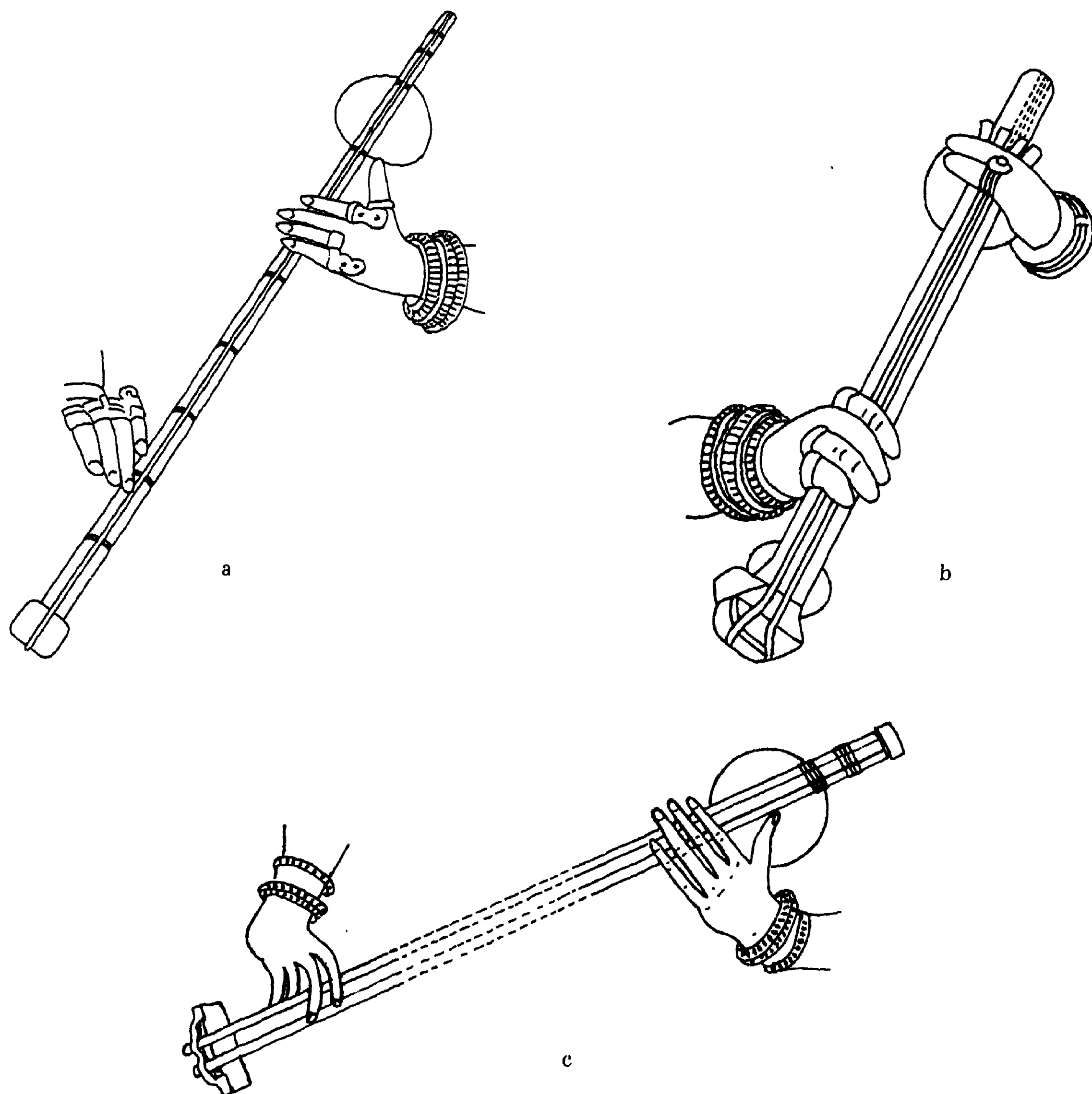


Fig. 4. — a, Haḷēbīḍu (H), b, Haḷēbīḍu (H), c, Jāvagallu.

(11) It is not easy to study the stringed instruments depicted in the friezes, as they are too small to render details, like strings or frets, which are often omitted or suggested in simplified forms; on the other hand large images are quite clear.

a. The frets are absent from the instruments[12] in most of the representations.

— The one-stringed instrument is a long piece of bamboo of about 1 m in length, fixed to a small-sized dried pumpkin, along which is stretched a string, passing over a bridge (?) at the lower end. The cordophone is held diagonally across the body of the player with this fruit shell on his shoulder; the right hand plucks the string with the third finger at the lower end, while the left is used for stopping it at the other end *(fig. 4, a, photo No. 13)*.

— The two-stringed instrument is also a round stick of bamboo of almost the same length or shorter, to which are attached one or two gourd resonators, the upper one being against the chest of the player who plucks the two strings with the fingers of his right hand *(fig. 4, b, c, photos Nos. 14, 15)*.

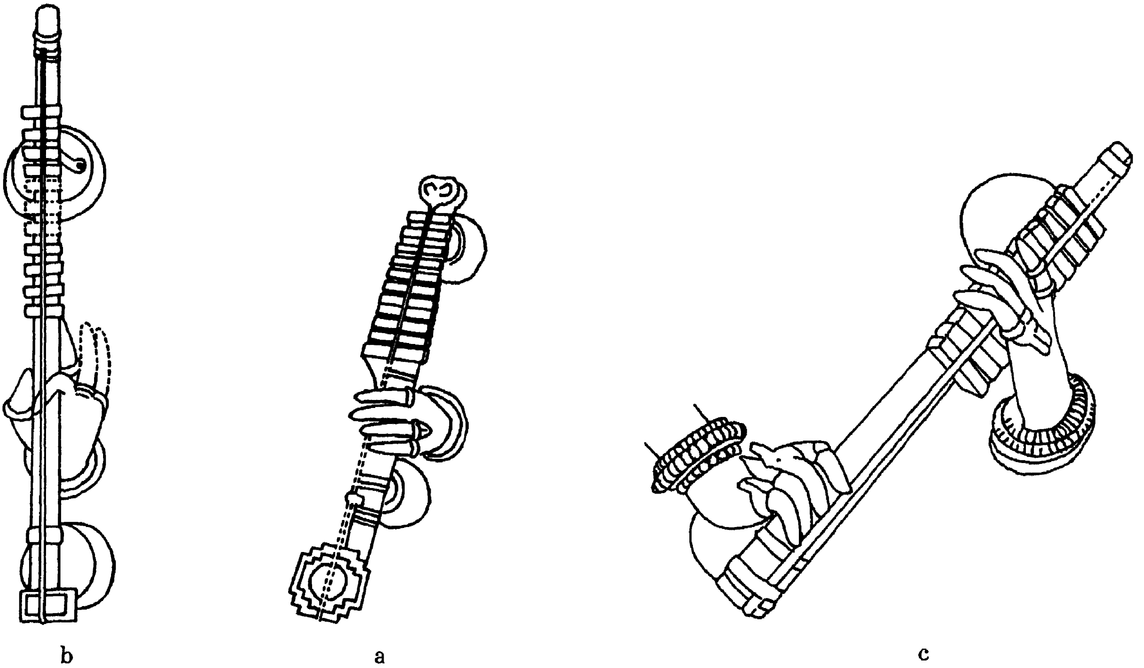


Fig. 5. — a, Bēlūru, b, Haḷēbīḍu (H), c, Haḷēbīḍu (H).

b. By fixing frets on the stick, the production of several notes is facilitated. We find three specimens of these fretted cordophones, all with two hollow gourds as resonators.[13]

— One has a fingerboard nearly 75 cm long, on which are fixed 11 frets, with a carved decoration at the lower end which serves as a bridge; over these passes a string tensed by a pin at the other side *(fig. 5, a, photo No. 16)*.

(12) Representations in LI: 1 in Araḷaguppe, 1 in Basarālu, 1 in Haḷēbīḍu (H), 2 in Haḷēbīḍu (K), 1 in Hāranahaḷḷi, 1 in Jāvagallu, 1 in Koravaṅgala and 2 in Sōmanāthapura.

(13) Representations in LI: 1 in Bēlūru, 1 in Haḷēbīḍu (H), 1 in Haḷēbīḍu (K).

— The other built on the same principle, with the same number of frets, but with a simple decorative motif, appears longer; the string passes on a rectangular piece of metal or wood at the lower end, and is fixed at the upper one by a ring *(fig. 5, b, photo No. 18)*.

— The third one, broader and shorter, has 14 frets and the string is fixed at both ends by rings *(fig. 5, c, photo No. 17)*.

4. *Avanaddha (percussion) instruments.*

Hoysaḷa sculpture shows an astounding variety of drums: hemispheral kettle-drums, double-faced drums, with a skin stretched over a hollow, cylindrical, bulging, or hourglass-shaped body.

a. The double kettledrums[14] are represented hanging over the flanks of camels and horses only. They are made of a conically-shaped basin, 40 to 70 cm in height, covered with a skin, strained upon hoops of metal or wood and stretched by ropes or leather thongs going round the underside of the shell. They are carried in pairs secured by straps to each side of the animal's saddle and are beaten by a single drummer using two straight sticks *(fig. 6, a, b, c, d, e, f, photos Nos. 19, 20, 21, 22)*.

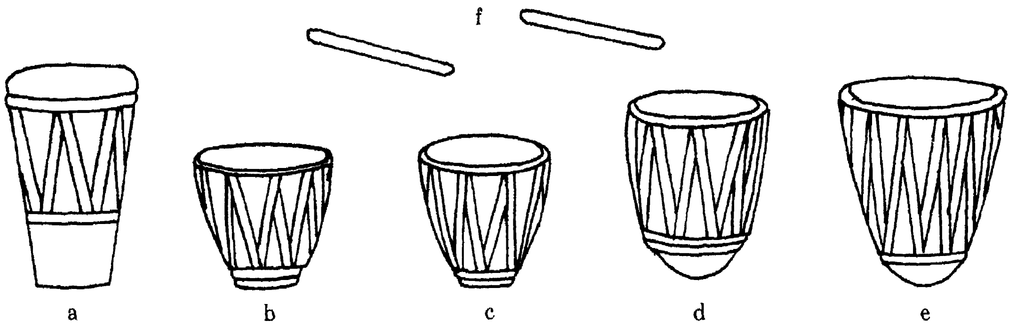


Fig. 6. — a, Nāgalāpura, b, c, f, Sōmanāthapura, d, Basarālu, e, Nuggihaḷḷi.

b. The double-faced drums[15] are of different sizes and shapes and are held in various positions.

— The bulging drum or barrel drum consists of a hollow shell of wood, about 50 cm in length and 30 cm in diameter at the centre, looking like two bottomless flower pots joined at their rims. The skin covers, stretched tight over the openings, are fastened to leather hoops and strained by leather thongs interlaced in X or W shapes, and going round the length of the instrument, while a central band goes round the body in the middle *(fig. 7, a, c, e, photos Nos. 23, 25, 27)*.

— The cylindrical drum is also a hollowed shell of wood, about 40 cm in length and 20 or 25 cm in diameter, though some are larger, as much as 70 cm long. Its skins on the two sides are stretched round hoops, fastened to the shell and strained

(14) They are represented in F: in Araḷaguppe, Basarālu, Hāranahaḷḷi, Nāgalāpura, Nuggihaḷḷi and Sōmanāthapura.

(15) Representations in LI: 1 in Basarālu, 3 in Bēlūru, 5 in Haḷēbīḍu (H), 8 in Haḷēbīḍu (K), 1 in Hosahoḷalu, 1 in Koravaṅgala, 1 in Kikkeri, 2 in Marale, 1 in Sōmanāthapura.

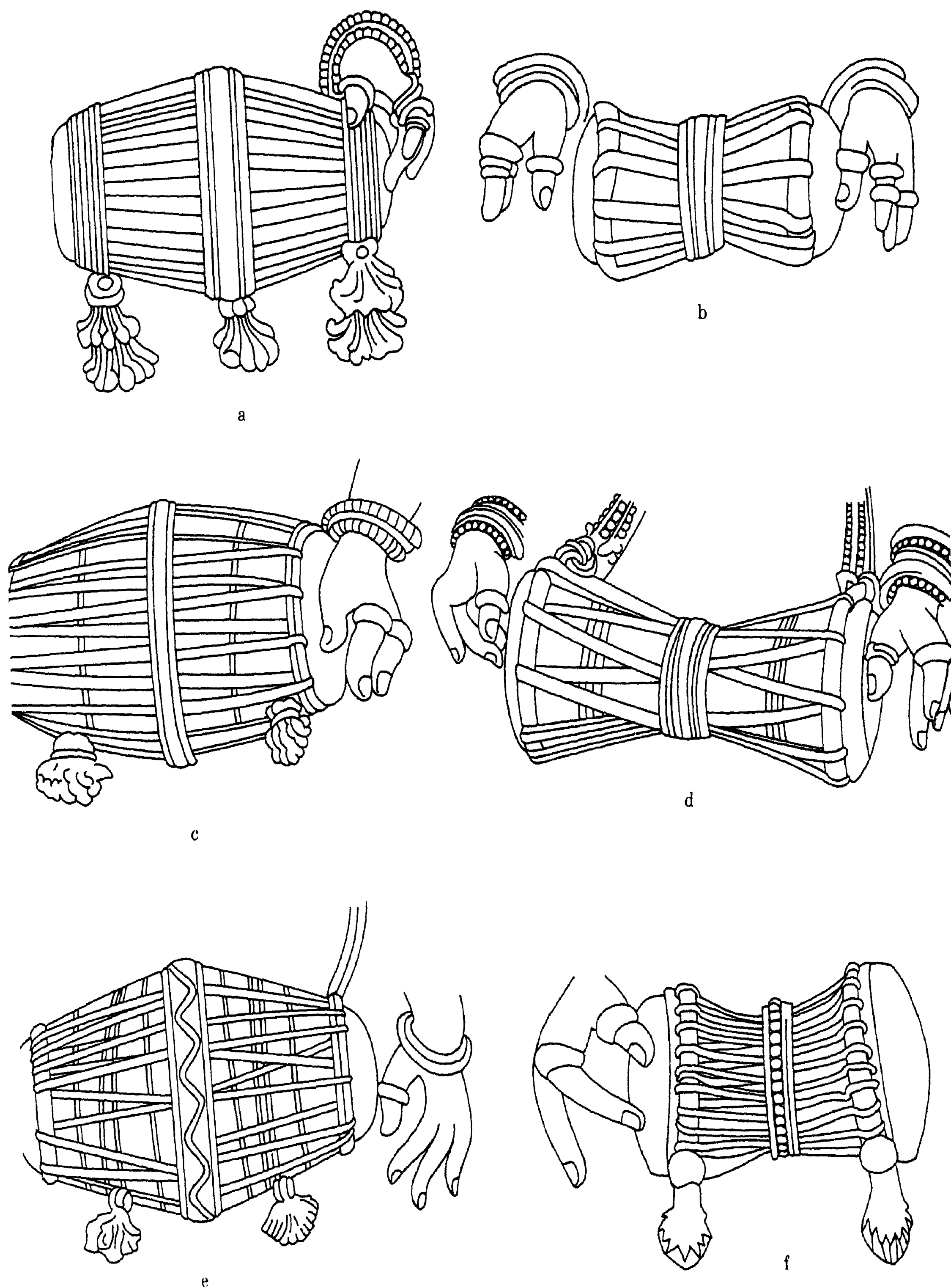


Fig. 7. — a, Hosahoḷalu, b, Sōmanāthapura, c, d, e, f, Haḷēbīḍu (K).

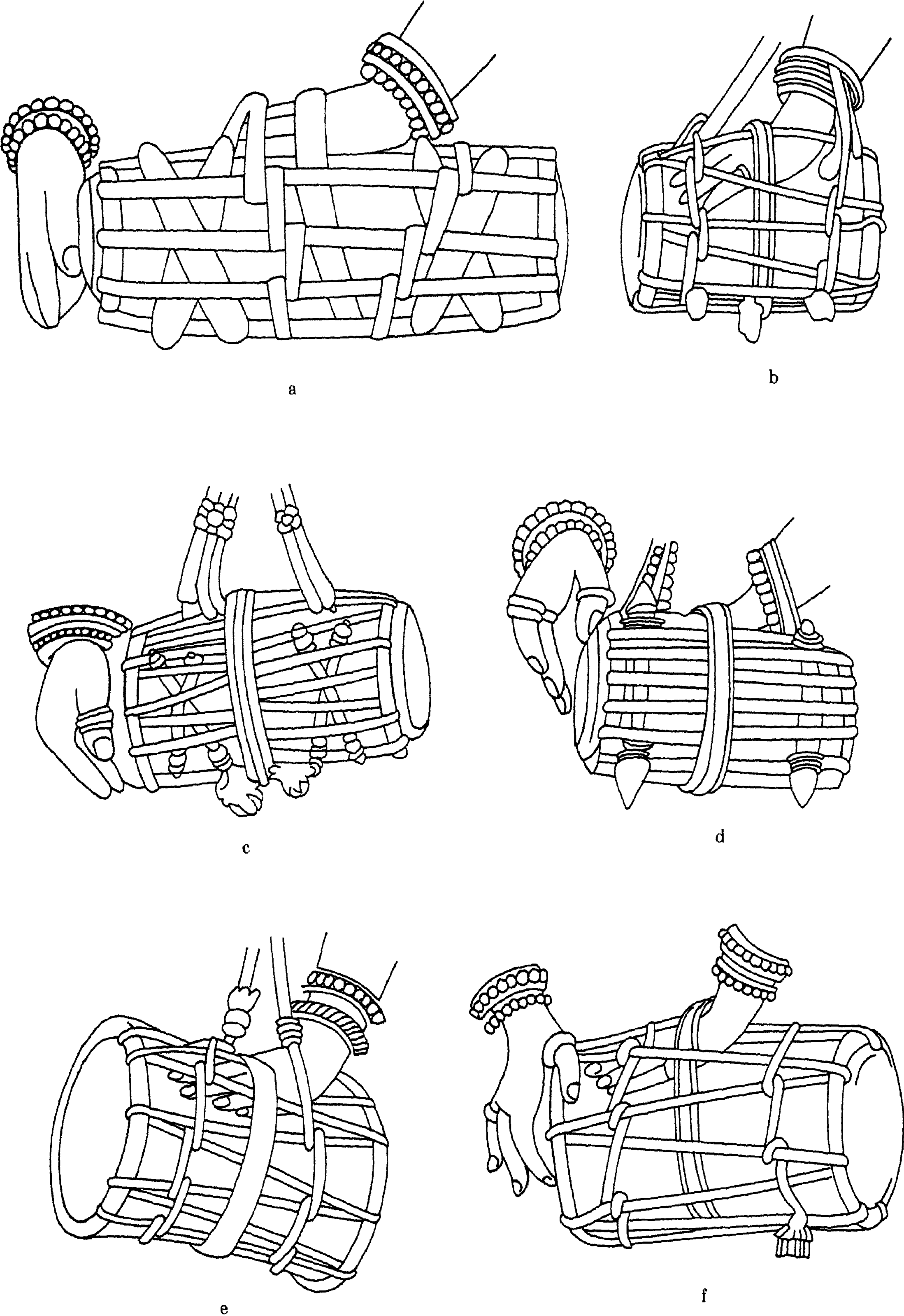


Fig. 8. — a, Basarālu, b, f, Haḷēbīḍu (H), c, d, Haḷēbīḍu (K), e, Bēlūru.

by means of twine or tick cotton thread or leather thongs, shaped like X or W or I (i.e. longitudinally). In the middle a band of leather passes round over or below the laces. In some of them we have, on both sides, some braces interlaced and connected to a forked strap *(fig. 8, a, b, c, d, e, f, photos Nos. 30, 31, 32, 33, 34).*

— Another drum, also of wood, but shorter (30 cm in length) with its skin heads stretched by the same network of twisted braces is sometimes shown *(fig. 9, a, b, photos Nos. 35, 36).*

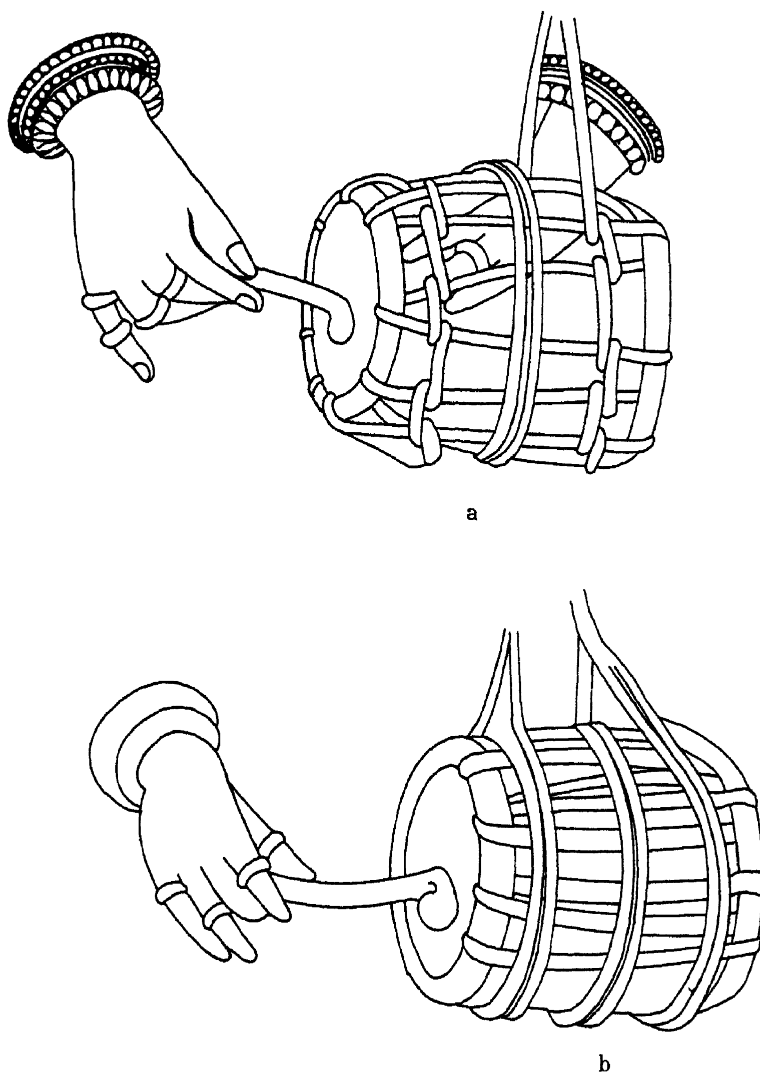


Fig. 9. — a, b, Bēlūru.

— The last one is the hourglass-shaped drum, measuring between 40 and 60 cm in length, bearing two heads held together by twine threads or thongs with a band of leather in the middle, passing over the braces, which tightens them *(fig. 7, b, d, f, photos Nos. 24, 26, 28).*

All these instruments are not held in the same manner. The barrel drums and certain hourglass-shaped instruments are played standing, carried in front of the

body which is slightly bent over it, and are held in place by a strap going round the waist (they are beaten with the two hands) *(fig. 7, a, b, c, e, f, photos Nos. 23, 24, 25, 27, 28)*. Most of the others are suspended from the left shoulder, usually with the help of a forked strap. They are held in the left hand and played by the fingers of the right hand *(fig. 8, a, b, c, d, e, f, photos Nos. 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37)* or beaten with a curved stick in the right hand *(fig. 9, a, b, photos Nos. 35, 36)*.

The problem of tuning the instrument.

How did the artists of the XIIth and XIIIth centuries manage to tighten the instrument up to the required pitch? Today, in the concert drums like the *mṛdaṅgam* and the *tablā*, there is provision for adjusting the pitch: small pieces of wood, placed between the drum wall and the braces, serve to tune the instrument. During the Hoysaḷa period, as can be seen from *fig. 8, a, c, d,* cylindrical blocks were sometimes put crosswise under the laces and could be moved along the shell for gross tuning. But usually the musicians had a special technique of tonal variations.

In the sculptures we can clearly see that, in most of the instruments, while beating the drum with the right hand or with the help of a stick, the lacing is always slightly lifted away from the shell; the left hand is inserted in the straps and, by tightening or loosening it, the tension of the skin can be increased or decreased, effecting a change in the sound produced *(fig. 8, a, b, c, d, e, f, 9, a, b, photos Nos. 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36)*. By exerting slight pressure on the shoulder strap and the middle braces which stretch the skin on both sides, the drummer can produce a rise in the pitch. Therefore the change in tension so achieved enables him to create attractive tonal effects.

II. Comments

On the basis of the evidence we have presented, it can be said that, though most of the musical instruments have not altered significantly from their ancient form and are still in use today, the Hoysaḷa period witnessed some very important changes regarding techniques of tonal variations in drums and also in the development of stringed instruments.

1. We don't see much evolution in the *ghana* and *suṣira vādya* group of instruments.

a. The metal discs, like gongs and cymbals, shown in all the monuments of Ancient India[16] are still struck in the same manner in folk music and dance, devotional songs and *kirtāna.*

b. The scraper, generating weird sounds, is today employed as a kind of accompaniment by some of the forest dwellers;[17] it is astonishing to find that it was so popular at that time (*photo N° 2* shows a company of musicians playing the scraper, accompanied by trumpet, drum and cymbals).

(16) See Marcel-Dubois C., *Les instruments de musique de l'Inde ancienne*, Paris, 1941, 30-40; Krishna Murthy K., *Archaeology of Indian Musical Instruments*, Delhi, 1985, 71-77.

(17) Simpler rasps are found in the Ajanta paintings and Ellora reliefs and are mentioned in sanskrit treatises of the XIIIth century (see Deva B.C.) *Musical instruments*, New Delhi, 1979, 19-21).

c. The straight trumpets which appeared to be of great antiquity are not different from the Mughal *qarna*[18] and the modern instruments made in various sizes and played by certain mendicants or in religious ceremonies.[19]

d. The horn, not much represented in early sculpture,[20] is today a curved brass instrument used in temple processions, receptions and public amusements.

e. The flute, depicted in most of the ancient temples[21] (Kṛṣṇa is usually shown as standing cross-legged playing this instrument), "looked upon with the same veneration as the lyre was to the Greeks",[22] has always been a major instrument in India, and its morphology has remained the same.

2. However, among the *avanaddha* and *tala vādya* group of instruments, important innovations have taken place.

a. Regarding the membranophones, emphasis should be put on the special technique in vogue during the Hoysaḷa period. We have mentioned the manner of stretching the hide over the mouth of the drum and also the lacing which, in many instruments, has been carried to a high degree of sophistication not seen in earlier periods. This enabled the musician to create a great variety of sounds. All the panels of the various temples show significantly how the player has mastered his technique and his control of the instrument, by applying small changing tensions on the shoulder's strap as well as by an imperceptible movement of the body, balancing their drum on their knees, following the rhythmic steps of the dancers.

b. Among the cordophones, the bow-shaped harp and the luth type, so common in the ancient period[23] are not seen in Hoysaḷa sculpture. Only straight-board zithers are represented. The one-stringed instrument, which appeared in the VIth century monuments, with a fingerboard to which are added one, then two gourds, as resonators, was fretless, and throughout the XIIth and XIIIth centuries, most of the cordophones depicted in large images *(see above f.n. 12)* have no frets affixed to the stem. However, fretted instruments did exist during the Hoysaḷa period. They are described in the musical treatises of the XIIth and XIIIth centuries[24] and the iconographic evidence corroborates the literary sources. The earliest representation of a bamboo, upon which frets are placed, is found in the Kēśava temple of Bēlūru (first quarter of the XIIth century);[25] two others are seen in the Hoysaḷēśvara temple of Haḷēbīḍu (first half of the XIIIth century) *(fig. 5, a, b, c, photos Nos. 16, 17, 18)*.

This is a considerable invention which constitutes an important landmark in the evolution of stringed instruments, and we can consider the cordophone represented in the two temples as the true precursor of the modern *vīṇā*.

(18) Verma Som Prakash, *Art and Material Culture in the Paintings of Akbar's Court*, New Delhi, 1978, pl. XLIX, fig. 14-21.

(19) See Day C.R., *The music and Musical Instruments of Southern India and the Deccan*, Delhi, rep. 1974, 153-154, pl. XVII; Sambamoorthy P., *Catalogue of the Musical Instruments exhibited in the Government Museum, Madras*, Madras, 1976, 17, pl. III, fig. 7-8.

(20) See Marcel-Dubois C., *op. cit.*, 101.

(21) See Marcel-Dubois C., *op. cit.*, 94-99; Krishna Murthy K., *op. cit.*, 59-61.

(22) Day C.R., *op. cit.*, 104.

(23) See Marcel-Dubois C., *op. cit.*, 72-93; Krishna Murthy K., *op. cit.*, 18-41.

(24) See Tarlekar G.H., *Musical Instruments in Indian sculpture*, Poona, 1972, 29-35.

(25) Tarlekar G.H. was the first to mention it in *The Journal of the Music Academy*, vol. XXXVI, 1965, 172-173, in a paper on fretted *vīṇā* in Indian sculpture.

Conclusion

To conclude we may state that Hoysaḷa sculpture provides massive evidence of musical culture in the Dekkan during the XIIth and XIIIth centuries. When we observe the various stone panels, we are struck by the role of music in the daily life of the people. The scenes depicted *(photos Nos. 37, 38, 39, 40, 41, 42)* show the dancers moving to both the beat of the drums and the melody of the flute or the *vīṇā*, the favourite instruments of the time and, as Settar says:[26]

"music and dance swayed the life [of the mediaeval sculptor] and shaped his social and spiritual attitudes. He sang songs to win his lord, to win his love, he danced in ecstasy to the rhythmic tunes of folk and traditional music".

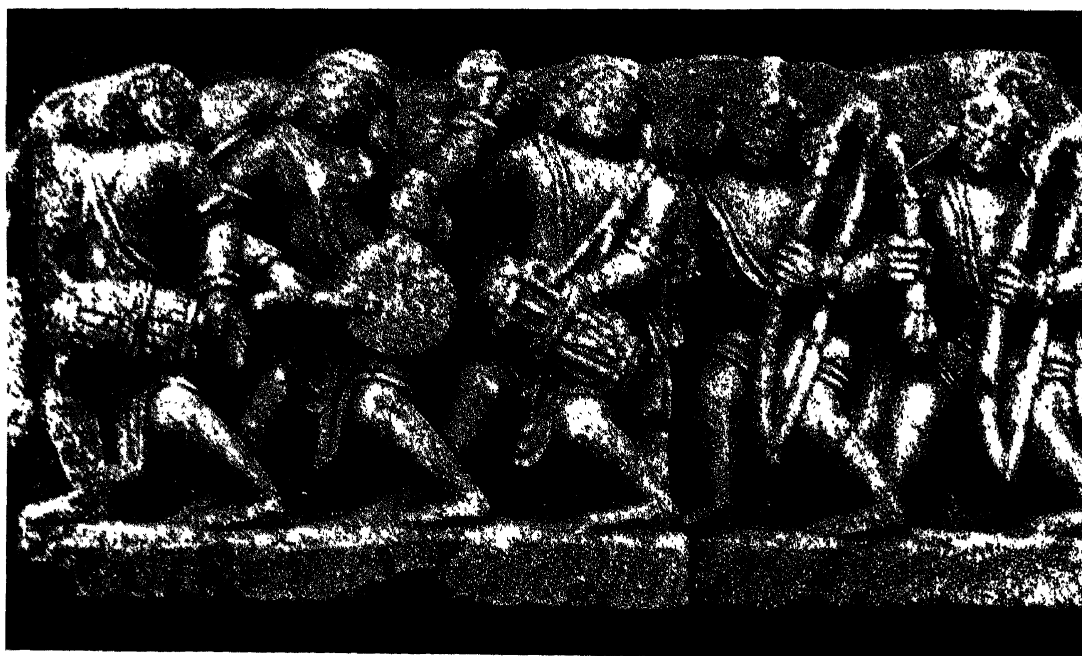
It is therefore not surprising that, in such a favourable environment, a vigorous and daring effort at innovation should have been attempted to improve the musical instruments.

(26) Settar S., *Hoysaḷa sculptures in the National Museum, Copenhagen*, Copenhagen, 1975.



Ph. 1. — Scraper : Haḷēbīḍu (H).

Ph. 2. — Scrapers, trumpet, drum, cymbals: Basarālu.



Ph. 3. — Gong : Haḷēbīḍu (K).



Ph. 4. — Gongs : Haḷēbīḍu (K).



Ph. 5. — Cymbals and horn: Sōmanāthapura.



Ph. 6. — Trumpet: Hāranahaḷḷi.



Ph. 7. — Trumpet: Amṛtāpura.



Ph. 8. — Gong and trumpet: Sōmanāthapura.

Ph. 9. — Horn: Haḷēbīḍu (K).



Ph. 10. — Flute: Haḷēbīḍu (K).



Ph. 11. — Flute: Bēlūru.



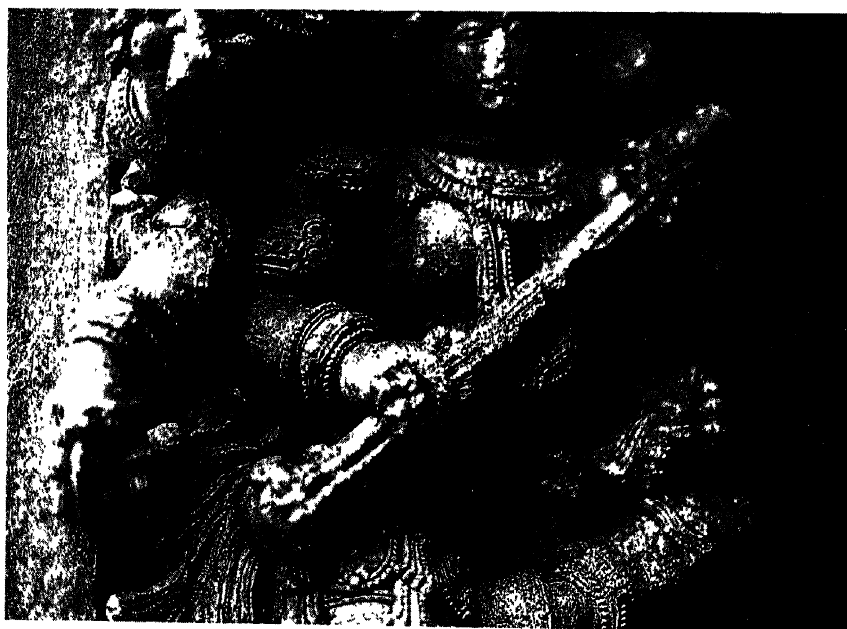
Ph. 12. — Flute: Haḷēbīḍu (K).



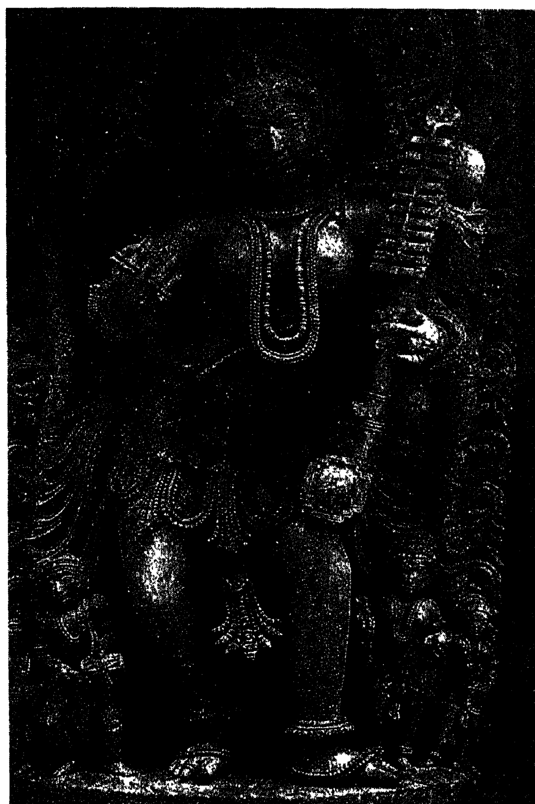
Ph. 13. — Fretless zither: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 14. — Fretless zither: Jāvagallu.



Ph. 15. — Fretless zither: Sōmanāthapura.



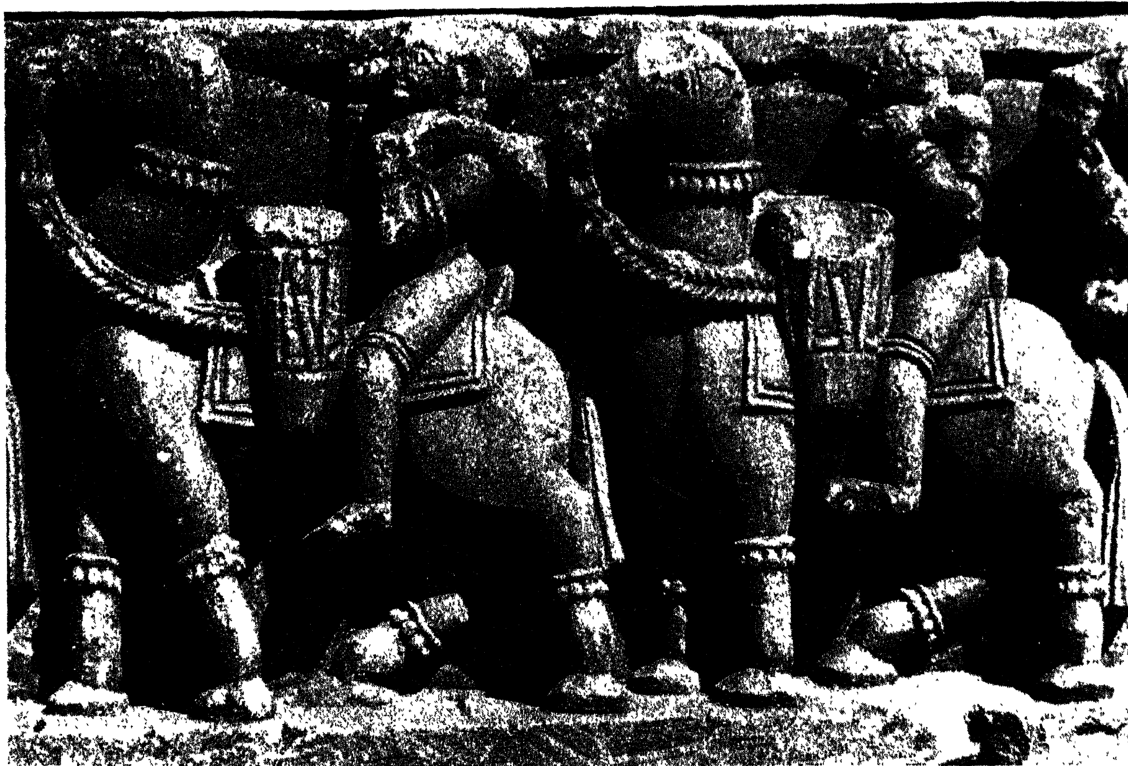
Ph. 16. — Fretted zither: Bēlūru.



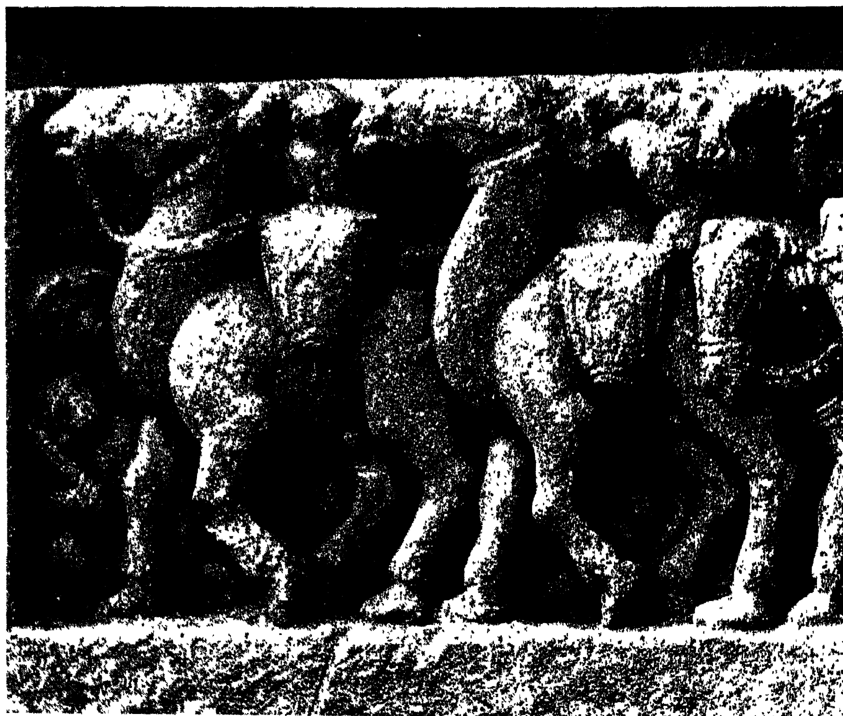
Ph. 17. — Fretted zither: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 18. — Fretted zither: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 19. — Kettledrums: Nāgalāpura.



Ph. 20. — Kettledrums: Sōmanāthapura.



Ph. 21. — Kettledrums: Basarālu.



Ph. 22. — Kettledrums: Sōmanāthapura.



Ph. 23. — Drum: Hosahoḷalu.



Ph. 24. — Drum: Sōmanāthapura.



Ph. 25. — Drum: Haḷēbīḍu (K).



Ph. 26. — Drum: Haḷēbīḍu (K).



Ph. 27. — Drum: Haḷēbīḍu (K).



Ph. 28. — Drum: Haḷēbīḍu (K).



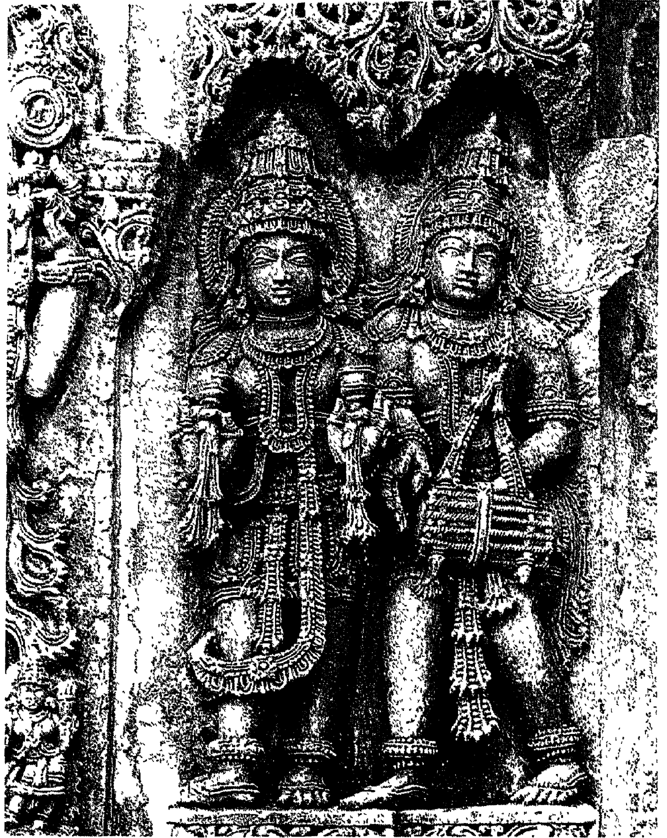
Ph. 29. — Drum: Basarālu.



Ph. 30. — Drum: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 31. — Drum: Haḷēbīḍu (K).



Ph. 32. — Drum: Haḷēbīḍu (K).



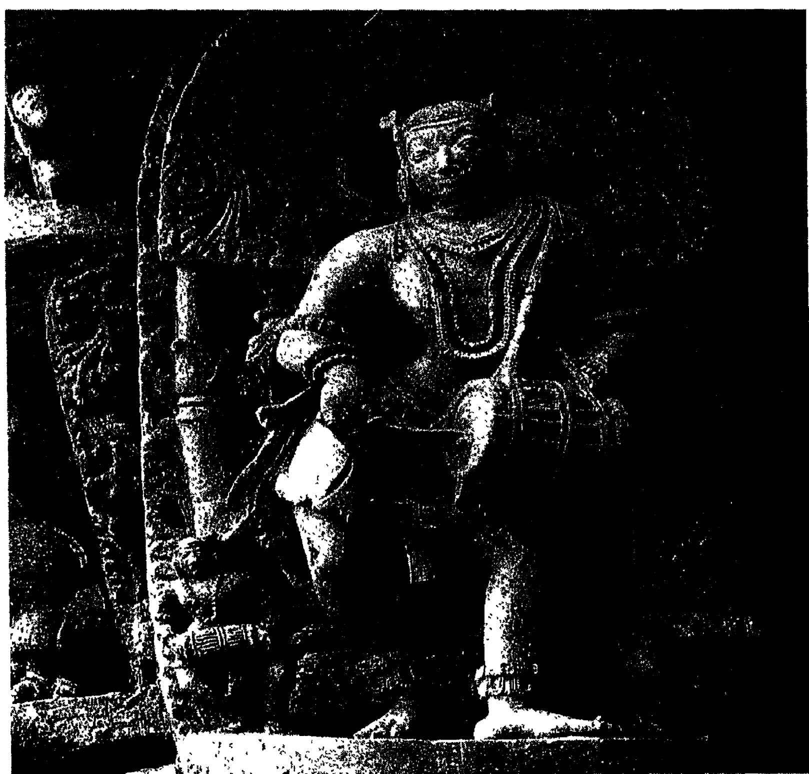
Ph. 33. — Drum: Bēlūru.



Ph. 34. — Drum: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 35. — Drum: Bēlūru.



Ph. 36. — Drum: Bēlūru.



Ph. 37. — Musicians and dancers: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 38. — Musicians: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 39. — Musicians and dancers: Haḷēbīḍu (H).



Ph. 40. — Musicians: Haḷēbīḍu (II).



Ph. 41. — Musicians and dancers: Haḷēbīḍu (II).



Ph. 42. — Musicians and dancers: Haḷēbīḍu (II).

LES DÉBUTS DE LA PRÉDICATION DU BUDDHA SELON L'*EKOTTARA-ĀGAMA*

PAR

André BAREAU

Un seul *Ekottara-āgama* nous est parvenu, dans sa traduction chinoise due à Saṅghadeva et datant de 397-398[1]. Il s'agit là d'un recueil apparemment complet de *sūtra* dont l'origine demeure mystérieuse. Bien qu'il contienne nombre de passages nettement mahāyānistes, il est clair que ces derniers ne sont que des additions tardives insérées dans un ouvrage ayant appartenu à une secte de ce bouddhisme antique communément appelé Hīnayāna. On discute encore sur la nature de cette secte ancienne, et plusieurs hypothèses ont été proposées à ce sujet, la plus satisfaisante, à notre avis, étant qu'elle faisait partie du groupe issu des Mahāsāṃghika, sans qu'on puisse préciser davantage. L'examen minutieux de plusieurs de ses *sūtra*, comparés avec les textes canoniques parallèles des Theravādin, Mahāsāṃghika, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka et Sarvāstivādin ainsi qu'avec ceux du *Mahāvastu*, montre en effet très nettement des similitudes nombreuses avec ce dernier ouvrage comme avec le *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika et au contraire des différences tout aussi frappantes et nombreuses avec les textes canoniques pālis et ceux des Mahīśāsaka, Dharmaguptaka et Sarvāstivādin qui nous ont été conservés dans leurs versions chinoises.

C'est notamment ce qui apparaît clairement quand on compare le long *sūtra* dont nous donnons ci-dessous la traduction avec les textes parallèles tirés des ouvrages canoniques des autres sectes antiques. Nous y avons ajouté celle d'un autre *sūtra*, beaucoup plus court, contant un épisode de la biographie traditionnelle du Buddha précédant immédiatement la série des épisodes constituant le *sūtra* long. Bien que séparé de ce dernier dans l'*Ekottara-āgama*, il doit donc y être normalement joint et il présente, lui aussi, quelques particularités intéressantes qui apparaissent à l'examen comparatif. Aucun autre *sūtra* du même recueil ne contient le récit d'autres épisodes de la partie de la biographie du Bienheureux situés entre l'Éveil et le retour à Kapilavastu, ni même la relation différente de certains de ceux qui sont racontés dans le *sūtra* long. On peut donc considérer ce dernier comme formant, avec le *sūtra* court qui le précède immédiatement, une biographie partielle du Buddha analogue et en partie parallèle à celles que l'on trouve notamment dans

(1) Édition de Taishō-Issaikyō (= Taishō), nº 125.

les *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, et que nous avons étudiés dans nos *Recherches sur la biographie du Buddha : de la quête de l'Éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*[2].

Une telle biographie partielle est absente des *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin, mais on trouve des récits de plusieurs épisodes séparés et dispersés dans le *Madhyama-āgama* et dans le *Saṃyukta-āgama* des seconds. Il en est de même dans le *Mahāvastu* des Lokottaravādin. Quant aux Mūlasarvāstivādin, dont les textes canoniques ont visiblement été fixés très tard par écrit, ils nous ont laissé, outre une biographie partielle, analogue à celles des Theravādin, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka, dans leur propre et énorme *Vinaya-piṭaka*, un long *sūtra* intitulé *Catuṣpariṣat* et qui est pratiquement identique à cette biographie ; il s'agit en fait d'une sorte de large développement de la biographie contée par les *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka, ayant en gros le même plan que celle-ci, avec quelques épisodes supplémentaires et surtout une abondance de nouveaux détails merveilleux.

La biographie partielle de l'*Ekottara-āgama* comprend en gros les chapitres suivants, qui se subdivisent chacun en plusieurs épisodes :

1) La fin du séjour du Buddha sur le lieu de l'Éveil.
2) Le séjour à Bénarès et l'ordination des cinq premiers moines.
3) Le séjour à Uruvilvā et la conversion des trois frères Kāśyapa.
4) Le retour à Kapilavastu et la conversion des Śākya.

Si l'on compare avec les récits des *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, ainsi qu'avec le *Catuṣpariṣat-sūtra*, qui ont tous les quatre un même plan général, on constate que l'*Ekottara-āgama* ignore le séjour du Buddha à Rājagṛha, où il convertit notamment Śāriputra et Maudgalyāyana, mais il ajoute en revanche une longue narration du retour du Bienheureux à Kapilavastu, sur lequel sont muets les quatre autres ouvrages, du moins dans leur biographie partielle. Autrement dit, le quatrième et dernier chapitre diffère : dans l'*Ekottara-āgama*, il conte des événements situés à ou en rapport direct avec Kapilavastu, tandis que, dans les quatre autres textes, il s'agit d'épisodes localisés à Rājagṛha. Ajoutons que l'*Āgama* ne contient aucun *sūtra* où soient narrés ces derniers, alors que les trois *Vinaya-piṭaka* racontent, à d'autres endroits, le retour du Buddha à sa ville d'origine et divers événements qui l'ont suivi de peu. On ne peut cependant pas en conclure que la secte à laquelle appartenait l'*Ekottara-āgama* ignorait ce séjour du Bienheureux à Rājagṛha, car celui-ci a fort bien pu être raconté dans d'autres parties de son *Tripiṭaka*, dans son *Vinaya-piṭaka* notamment, ou dans son *Madhyama-āgama* ou son *Saṃyukta-āgama*. Tout au plus peut-on supposer l'existence d'une étape ancienne de la constitution de la biographie partielle du Buddha réduite encore aux trois premiers chapitres ci-dessus, c'est-à-dire au séjour sur le lieu de l'Éveil, au voyage à Bénarès et au séjour à Uruvilvā avec la conversion des trois frères Kāśyapa.

Examinons maintenant le premier chapitre. Dans l'*Āgama*, il est réduit à deux épisodes seulement, et qui, de plus, sont étroitement liés par le sens, entre eux et avec ce qui suit, c'est-à-dire le deuxième chapitre. En somme, il est réduit ici à ce qui forme la fin du premier chapitre dans les trois *Vinaya-piṭaka* et dans le *Catuṣpariṣat sūtra*, à ce qui est en somme, bien que situé à l'endroit de l'Éveil

(2) Publications de l'E.F.E.O., vol. LIII, Paris, 1963.

comme l'ensemble de ce premier chapitre, une transition vers le deuxième chapitre, contant le voyage à Bénarès où le Buddha convertit ses cinq anciens compagnons et fonda ainsi sa Communauté monastique. Si l'*Ekottara-āgama* ne contient pas, ailleurs, de récit des autres événements suivant immédiatement l'Éveil et narrés dans les quatre autres ouvrages, cela ne signifie pas nécessairement que ces épisodes aient été ignorés de la secte à laquelle il appartenait, pour des raisons semblables à celles que nous avons signalées plus haut, à propos du quatrième chapitre. Dans l'*Āgama*, ce premier chapitre n'est donc qu'une introduction au deuxième chapitre : le Buddha recule d'abord devant l'inutilité de la prédication, mais, le dieu Brahma l'ayant fait changer d'avis, il cherche ensuite à qui il doit d'abord enseigner sa Doctrine de Salut, ce qui le conduit à choisir ses cinq anciens compagnons, séjournant présentement près de Bénarès. Notons que, pour l'essentiel, le récit de ces deux épisodes dans l'*Āgama* ne diffère guère des narrations contenues dans les quatre autres ouvrages, ce qui conduit à supposer une tradition déjà bien établie dont dérivent ces cinq récits.

Un seul détail important distingue le texte de l'*Āgama* des quatre autres : la localisation précise de l'épisode. En effet, à deux reprises, en tête du petit *sūtra* (p. 593a) et du grand *sūtra* (p. 618a), il situe la scène «au pays des Magadha, sous l'arbre de l'Aire de l'Éveil *(bodhi-maṇḍa)*», sans préciser aucunement que cet endroit est tout proche du village d'Uruvilvā comme le font les quatre autres ouvrages. Cela est d'autant plus surprenant que ce village d'Uruvilvā sera bel et bien nommé par le même *Āgama*, comme par les autres textes, et à plusieurs reprises, dans le troisième chapitre. Ce silence étonnant m'a conduit à supposer que le souvenir du lieu exact de l'Éveil avait été perdu assez tôt par la Communauté, ou même qu'elle ne l'avait peut-être jamais connu, et que la localisation de la Bodhi près d'Uruvilvā aurait été déterminée, d'une façon quelconque, deux siècles environ après le Parinirvāṇa du Buddha, par le récit de la conversion de Kāśyapa d'Uruvilvā, récit dont tout porte à croire qu'il est du reste purement légendaire[3].

Le deuxième chapitre, centré sur le séjour du Bienheureux à Bénarès, a la même composition que celui qui lui correspond dans les trois *Vinaya-piṭaka* et dans le *Catuṣpariṣat-sūtra*, à savoir les épisodes suivants :

1) La rencontre avec l'ascète brahmanique Upika (?), que le Buddha ne parvient pas à convaincre.
2) L'accueil du Bienheureux à Bénarès par les cinq ascètes.
3) La mise en mouvement de la Roue de la Doctrine.
4) La conversion des cinq disciples, qui deviennent moines[4].

Il y manque toutefois les autres sermons que le Buddha adresse encore à ces derniers à Bénarès, mais, comme les autres sources, y compris un *sutta* pāli des Theravādin et un *sūtra* des Sarvāstivādin, diffèrent sur la nature de cette prédication, le silence de l'*Āgama* ne fait que confirmer ce que l'on pouvait tirer de cette divergence, à savoir que ce cinquième épisode était une addition assez tardive. Cependant, notre *sūtra* conte deux scènes qui figurent dans les quatre autres ouvrages, c'est-à-dire la proclamation des dieux concernant la mise en mouvement

(3) André BAREAU, Le Buddha et Uruvilvā, *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, n° 23, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 1-18.

(4) Cf. mes *Recherches sur la biographie du Buddha*..., chap. IV, pp. 155-198.

de la Roue de la Doctrine et les conseils donnés par le Bienheureux à ses cinq moines sur l'organisation de leur vie.

Aussitôt après avoir donné ces instructions aux cinq hommes, le Buddha se rend à Uruvilvā pour y prêcher sa Doctrine aux ascètes qui y demeurent. L'*Ekottara-āgama* ignore donc les autres épisodes situés à Bénarès ou sur le chemin de retour par les trois *Vinaya-piṭaka* et le *Catuṣpariṣat-sūtra* : les conversions successives de Yaśas, des compagnons de celui-ci, du groupe des bons vivants, ainsi que les interventions de Māra contées par les Theravādin et en partie par les Dharmaguptaka[5]. Tout ce chapitre intermédiaire apparaît donc comme ayant été constitué plus tard que les autres et seulement dans le groupe issu des Sthaviravādin auquel appartenaient les Theravādin, les Mahīśāsaka, les Dharmaguptaka et, très probablement aussi, les Mūlasarvāstivādin. Nous pouvons voir là un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse selon laquelle notre *Āgama* aurait eu pour origine une secte issue des Mahāsāṃghika.

Le troisième chapitre raconte les prodiges accomplis par le Bienheureux en vue de convertir Kāśyapa d'Uruvilvā et ses cinq cents disciples. Le nombre des épisodes est un peu moindre que celui des quatre autres ouvrages, et l'on peut voir là un indice d'ancienneté relative d'autant plus sérieux que, si plusieurs des miracles relatés par tout ou partie de ces quatre autres textes sont ignorés de l'*Ekottara-āgama*, tous ceux que décrit celui-ci sont aussi racontés par ces quatre ouvrages. En voici la liste, dans l'ordre où ils sont contés :

1) La victoire du Buddha sur le féroce Nāga.
2) Les voyages prodigieux du Bienheureux.
3) Les miracles accomplis autour du culte rendu au feu.
4) Le Buddha devine la pensée de Kāśyapa et accomplit un voyage prodigieux.
5) La visite des quatre Rois Divins.
6) La visite de Śakra Devānāmindra.
7) La visite de Brahma, roi des dieux.
8) Le nettoyage des haillons.
9) Le prodige de l'inondation.
10) La conversion et l'ordination de Kāśyapa d'Uruvilvā.
11) La conversion et l'ordination des deux autres Kāśyapa.
12) Le sermon aux trois frères Kāśyapa et à leurs mille disciples[6].

On notera enfin que le texte de l'*Ekottara-āgama* ne diffère des quatre autres, dans ce chapitre comme dans les deux précédents, que par des détails dans le récit des épisodes qui leur sont communs, ces divergences étant de même nature et du même degré d'importance que celles qui distinguent entre eux les trois *Vinaya-piṭaka* dans les mêmes parties, et que le récit de l'*Āgama* est généralement un peu plus bref, un peu plus simple, que les trois autres, ce qui peut être aussi un indice d'archaïsme relatif.

En somme, pour ces trois premiers chapitres, le texte de l'*Āgama* semble être demeuré un peu plus fidèle, dans l'ensemble, à la version commune primitive que ceux des trois *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, et, à plus forte raison, que celui du *Catuṣpariṣat-sūtra* des Mūlasarvāstivādin.

(5) *Ibid.*, chap. V, pp. 199-252.
(6) *Ibid.*, chap. VI, pp. 253-320.

Il en va tout autrement du quatrième chapitre du long *sūtra* de l'*Ekottara-āgama*, où le retour du Bienheureux à Kapilavastu se substitue au séjour à Rājagṛha, raconté par les quatre autres ouvrages. Le récit de ce retour du Buddha chez les Śākya et des premiers épisodes qui le suivent immédiatement se trouve bien dans les trois *Vinaya-piṭaka*, mais à d'autres endroits, éloignés de la biographie partielle, donc séparés de celle-ci, et de plus leur plan est très différent de celui de l'*Āgama*, ainsi du reste que l'ensemble de leur narration, comme nous allons le voir.

Le texte de l'*Ekottara-āgama* se compose des épisodes suivants :

1) Le Buddha pense à retourner à Kapilavastu.

2) Il envoie le moine Udaya annoncer au roi Śuddhodana l'arrivée prochaine du Bienheureux.

3) Celui-ci arrive à Kapilavastu, où il est accueilli solennellement par le roi et le peuple.

4) Converti par le Buddha, le roi ordonne aux Śākya d'entrer dans la Communauté monastique en forte proportion, ce qui est fait.

5) La famille royale vient en grande pompe conduire les jeunes princes śākya qui doivent être ordonnés moines.

6) Le Buddha accueille ceux-ci par des prédictions et répond favorablement à diverses demandes du roi.

7) Le Bienheureux fait l'éloge de divers moines.

Or, non seulement ce plan ne se retrouve nulle part ailleurs, même dans le *Mahāvastu* qui raconte, lui aussi, ce retour du Buddha chez les Śākya, mais ceux des récits analogues des trois *Vinaya-piṭaka* et du *Mahāvastu* diffèrent grandement les uns des autres. Il est bien clair que ces cinq narrations se sont formées très tard en assemblant des épisodes auparavant séparés et en y ajoutant divers éléments nouveaux, apparemment même imaginés alors pour des raisons variées.

En outre, le récit de l'*Āgama* est beaucoup plus proche de celui du *Mahāvastu* que de ceux des trois *Vinaya-piṭaka*, non pas tellement par le plan mais par le ton et par l'abondance des éléments secondaires et des détails où les prodiges tiennent une grande place. Au contraire de ce que nous avions constaté pour les trois premiers chapitres, le quatrième est donc nettement plus récent dans sa composition et son style que les narrations parallèles des trois *Vinaya-piṭaka*. Il s'ensuit naturellement qu'il a été ajouté aux trois premiers longtemps après que ceux-ci aient été groupés en un tout et fixés dans leur rédaction.

Examinons maintenant, pour les comparer avec celui de l'*Ekottara-āgama*, les récits du retour du Bienheureux à Kapilavastu contenus dans les trois *Vinaya-piṭaka* et dans le *Mahāvastu*.

Voici celui des Theravādin :

1) Le Buddha arrive seul à Kapilavastu, fait sa tournée d'aumônes dans la ville et entre dans la maison d'un certain Sakya Suddhodana.

2) Là, une femme désigne à son fils Rāhula le Buddha comme étant son père et l'engage à lui réclamer son héritage.

3) L'enfant suit le Bienheureux dans la rue et il reçoit l'ordination des novices en guise d'héritage.

4) Le Sākya Suddhodana vient protester contre cette ordination et demande au Buddha, qui l'accepte, d'interdire dorénavant l'ordination des mineurs non autorisés par leurs parents[7].

(7) *Mahāvagga*, édition de la Pali Text Society (= P.T.S.), vol. I, pp. 82-83.

Le récit des Mahīśāsaka est très différent :

1) Apprenant que le Buddha vient d'arriver tout près de Kapilavastu, le roi Śuddhodana vient lui rendre visite, exprime son émerveillement et écoute le sermon de l'ascète.

2) Le roi demande à devenir moine, mais le Buddha refuse.

3) De retour dans son palais, le roi lance une proclamation par laquelle il approuve l'ordination des Śākya.

4) Mahāprajāpatī Gautamī demande l'ordination au Buddha, qui refuse[8].

Le *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka ne raconte nulle part le retour du Bienheureux à Kapilavastu, mais il relate des épisodes séparés liés à ce retour : l'ordination de l'enfant Rāhula et la protestation du roi Śuddhodana, l'ordination des jeunes Śākya, la demande d'ordination de Mahāprajāpatī Gautamī[9]. Notons bien, car cela est important, que les narrations de chacun de ces trois épisodes distincts sont très proches dans les trois *Vinaya-piṭaka*, prouvant une fois de plus l'étroite parenté qui existait entre les Theravādin, les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka, et très différents au contraire de celles de l'*Āgama* et du *Mahāvastu*.

Ce dernier raconte ainsi le premier retour du Bienheureux à Kapilavastu :

1) Apprenant l'Éveil, les Śākya en informent le roi Śuddhodana.

2) Sur leur proposition, celui-ci envoie Chandaka et Udāyin inviter le Buddha à venir à Kapilavastu.

3) Le Bienheureux donne aux deux messagers l'ordination.

4) Il se met en marche vers la ville de sa jeunesse.

5) Le roi sort en grand cortège pour accueillir le Buddha, mais la vue des moines le scandalise et il rentre au palais.

6) Apprenant cela, le Buddha envoie Kālodāyin donner au roi les explications nécessaires pour le faire changer d'attitude.

7) Le roi et ses sujets vont rendre visite au Buddha.

8) La princesse Yaśodharā, ex-épouse de celui-ci, guérit miraculeusement la reine Gautamī d'une maladie oculaire.

9) Le Buddha convertit le roi Śuddhodana par un sermon[10].

Le *Mahāvastu* raconte ailleurs l'ordination des jeunes Śākya[11], et son récit est, ici encore, plus proche de celui de l'*Ekottara-āgama* que de ceux des trois *Vinaya-piṭaka*, avec lesquels il présente cependant d'intéressantes similitudes, comme nous le verrons plus loin.

Comparons, pour commencer, les narrations de ce qui est proprement le retour du Bienheureux à Kapilavastu. Inexistante chez les Dharmaguptaka, comme aussi dans les *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin, elle est réduite à quelques lignes chez les Theravādin, où elle n'est manifestement qu'une simple et brève introduction au récit de l'ordination de Rāhula, qui crée la catégorie des novices. Elle est un peu plus développée chez les Mahīśāsaka, où elle sert à introduire la longue narration de la demande d'ordination de Mahāprajāpatī Gautamī, qui aboutira à la fondation de l'ordre des nonnes, mais elle est très

(8) Taishō nº *1421*, p. 185b.
(9) Taishō nº *1428*, pp. 809c-810a, 590b-591c, 922c.
(10) *Mahāvastu*, éd. E. Senart, vol. III, pp. 90-125 ; trad. angl. de J. J. Jones, vol. III, pp. 93-121.
(11) *Ibid.*, éd. E. Senart, vol. III, pp. 176-182 ; trad. angl. de J. J. Jones, vol. III, pp. 170-178.

différente du texte pāli pour d'autres raisons. Apprenant l'arrivée du Buddha, Śuddhodana, qui est ici le roi des Śākya, vient lui rendre courtoisement visite, il le loue, l'écoute prêcher, puis lui demande l'ordination, ce que refuse le Bienheureux ; cette dernière scène est entièrement inconnue des autres ouvrages canoniques. Enfin, de retour dans son palais, le roi Śuddhodana fait savoir aux Śākya ses sujets qu'il leur permet de devenir moines bouddhistes ; on peut voir, dans cette scène très brève, l'origine de la scène initiale et beaucoup plus complexe de la narration de l'ordination des jeunes Śākya dans l'*Ekottara-āgama* et le *Mahāvastu*, que nous examinerons plus loin.

Dans ces deux derniers ouvrages, le récit du retour du Buddha à Kapilavastu est très différent des deux précédents, et d'abord beaucoup plus long. Plusieurs scènes précèdent l'arrivée du Bienheureux à la ville de sa jeunesse, tandis que, chez les Theravādin et les Mahīśāsaka, la narration part précisément de cette arrivée. Cependant, l'*Āgama* et le *Mahāvastu* diffèrent ici complètement, car, si le premier attribue l'initiative du voyage au Bienheureux, qui souhaite retourner chez les Śākya et envoie au roi Śuddhodana le moine Udaya annoncer à celui-ci la venue prochaine de son fils[12], le second inverse la situation en racontant que le roi envoie de lui-même au Buddha deux laïcs Śākya, dont l'un se nomme étrangement Udāyin, pour inviter le Maître à se rendre à Kapilavastu. De là dérivent naturellement des scènes secondaires très différentes : dans l'*Āgama*, Kāśyapa d'Uruvilvā, puis Udaya, devinent la pensée du Buddha, puis Udaya accomplit des prodiges divers pour prouver au roi que son maître a bien atteint l'Éveil, enfin il converse longuement avec Śuddhodana pour achever de le convaincre et lui fournir toutes informations utiles ; dans le *Mahāvastu*, les Śākya apprennent, par la rumeur publique, l'Éveil de leur prince et ils en informent le roi ; sur leur conseil, celui-ci envoie au Bienheureux deux messagers laïcs, Udāyin et Chandaka, avec des instructions précises, ce qui conduit ceux-ci à accepter contre leur gré l'ordination que leur offre le Buddha, et ce qui retarde la venue de ce dernier à Kapilavastu. Les deux textes se rejoignent sur l'essentiel pour raconter le voyage du Bienheureux, son arrivée et l'accueil solennel que le roi et ses sujets lui font. Ici aussi, cependant, une série de scènes incidentes sépare le récit du *Mahāvastu* de celui de l'*Āgama*, beaucoup plus simple dans sa structure sinon dans les détails : en allant au devant du Buddha, le roi est scandalisé par la tenue des moines et il rentre à son palais ; cela oblige le Bienheureux à lui envoyer Udāyin, ce Śākya devenu moine depuis peu, expliquer les choses à Śuddhodana et le faire revenir à de meilleurs sentiments ; enfin, la princesse Yaśodharā accomplit un prodige apparemment gratuit, mais qui ajoute indirectement à la gloire du Buddha, son ancien époux.

Voyons maintenant la seconde partie de ce quatrième chapitre du *sūtra*, qui conte l'ordination des jeunes Śākya, en la comparant avec les narrations de cet épisode contenues dans les trois *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, et aussi avec celle du *Mahāvastu*. Notons tout d'abord que, nulle part ailleurs que dans l'*Ekottara-āgama*, l'ordination des jeunes Śākya ne suit immédiatement le retour du Buddha à Kapilavastu, ce qui distingue encore notre *sūtra* de tous les autres textes que l'on peut mettre en parallèle.

(12) A noter l'élément mahāyāniste inséré dans les paroles que le Buddha adresse à Uruvilvā-Kāśyapa pour lui expliquer son intention de se rendre à Kapilavastu : cette double allusion à la carrière des Bodhisattva est évidemment une addition tardive à une version qui était elle-même probablement postérieure au début de notre ère, ou guère plus ancienne.

Les récits des Theravādin et des Mahīśāsaka sont très proches l'un de l'autre et ne diffèrent guère que par des détails fort secondaires[13]. Celui des Dharmaguptạka est un peu plus différent, mais il conserve essentiellement la même structure et il dérive manifestement de la même tradition que les deux autres[14]. Sans simplifier outre mesure, on peut donc considérer que ces trois textes ont le même plan, que voici :

1) Le Buddha séjourne à Anupīya, dans un pays voisin de celui des Śākya.

2) Chez ces derniers, de nombreux jeunes gens deviennent moines.

3) Mahānāman convainc son jeune frère Anuruddha de devenir moine.

4) Anuruddha va demander l'autorisation à sa mère, qui la conditionne à l'ordination de Bhaddiya, roi des Śākya et ami de son fils.

5) Bhaddiya refuse d'abord, alléguant ses devoirs royaux, puis accepte en demandant un délai.

6) Les deux jeunes gens vont, accompagnés de quelques amis et de leur barbier Upāli, demander au Buddha l'ordination.

7) En route, ils renvoient Upāli, mais celui-ci les suit de loin, bien décidé à devenir moine, lui aussi, et il les rejoint à Anupiya.

8) Le Buddha ordonne d'abord Upāli, à la demande des jeunes Śākya, désireux de vaincre ainsi leur orgeuil, puis il ordonne ces derniers.

9) Ces jeunes Śākya et Upāli font des progrès rapides, mais différents, sur la Voie de la Délivrance.

10) Bhaddiya vient en tête, pratiquant une certaine forme de méditation qui intrigue les autres moines, ce qui conduit le Bienheureux à l'interroger, puis à faire son éloge.

Le récit du *Mahāvastu* se compose des scènes suivantes :

1) Le Buddha séjourne à Kapilavastu.

2) Le roi Śuddhodana convoque les Śākya et les invite à donner un fils de chaque famille à la Communauté monastique.

3) Plusieurs jeunes princes décident de devenir moines.

4) Après avoir consulté son frère Mahānāman, Anuruddha prend la même décision.

5) Les jeunes Śākya viennent en grande pompe demander au Buddha l'ordination.

6) Leur barbier Upāli avait jadis coupé les cheveux du Buddha.

7) Celui-ci lui donne l'ordination en premier, pendant que les jeunes Śākya font leurs adieux à leurs parents et amis.

8) A la demande du Bienheureux, les jeunes Śākya, devenus moines à leur tour, se prosternent devant Upāli, imités par le roi et ses sujets, ce qui étonne les conseillers du roi.

9) Pour les éclairer, le Buddha raconte le *jātaka* de Gaṅgapāla, selon lequel, dans une vie antérieure, le roi et sa cour s'étaient déjà prosternés devant le futur Upāli[15].

(13) *Cullavagga*, éd. P.T.S., vol. II, pp. 180-184 pour les Theravādin. Taishō, n° 1421, pp. 16c-17c pour les Mahīs'āsaka.

(14) Taishō, n° 1428, pp. 590b-591c.

(15) *Mahāvastu*, éd. E. Senart, vol. III, pp. 176-182; trad. angl. de J. J. Jones, vol. III, pp. 170-178.

Dans le *Mahāvastu* comme dans l'*Āgama*, toute l'action se déroule à Kapilavastu, alors que cette ville n'est pas nommée une seule fois dans les trois récits des *Vinaya-piṭaka*, où l'on ne précise nulle part où demeurent les jeunes Śākya. De plus, le *Mahāvastu* et l'*Āgama* donnent un rôle très important à Śuddhodana, roi des Śākya, tandis que les trois autres narrations ne soufflent mot de celui-ci. Dans les deux premiers textes, le roi, désireux de fournir de nombreux disciples *kṣatriya* au Buddha, ordonne aux Śākya de donner au Saṃgha un fils de chacune de leurs familles, décision qu'ignorent évidemment les trois autres récits. Le *Mahāvastu* et l'*Āgama* nomment en outre les trois frères de Śuddhodana, qui sont absents des trois *Vinaya-piṭaka*. Dans les deux premiers textes, les jeunes Śākya viennent en grande pompe, accompagnés du roi, de sa cour et de ses sujets, demander au Buddha l'ordination monastique, alors que, dans les trois autres, Anuruddha et le petit groupe de ses amis s'enfuient en cachette et seuls avec leur barbier Upāli. Enfin, Bhaddiya, qui joue un si grand rôle dans les trois narrations des *Vinaya-piṭaka*, est complètement ignoré de l'*Āgama* et tout juste nommé par le *Mahāvastu* parmi les jeunes princes de la famille royale des Śākya.

Sur d'autres points, le récit du *Mahāvastu* est cependant plus proche de ceux des trois *Vinaya-piṭaka* que de celui de l'*Ekottara-āgama*. D'abord, il présente Anuruddha comme étant le frère de Mahānāman et non pas de Nanda, et il cite assez longuement la conversation entre ces deux jeunes Śākya, tandis que l'*Āgama* réduit celle-ci à un bref paragraphe. Le *Mahāvastu* donne aux cinq disciples ordonnés moines à Bénarès les mêmes noms que ceux sous lesquels les connaissent les trois *Vinaya-piṭaka*, à savoir Ājñāta Kauṇḍinya, Aśvakin, Bhadraka, Vāṣpa et Mahānāman, alors que l'*Āgama* nomme seulement le premier dans le deuxième chapitre contant le séjour du Buddha à Bénarès, et lui adjoint, à la fin du quatrième chapitre, outre Vāṣpa et Mahānāman, Subhṛgu (?) et Udaya, ce dernier devant être certainement identifié avec le moine envoyé par le Bienheureux à Kapilavastu pour annoncer au roi Śuddhodana la prochaine arrivée de son fils. Cet Udaya, dont la valeur est louée par le roi et par le Buddha dans l'avant-dernière scène du *sūtra*, joue donc un rôle analogue, quoique inversé, à celui du messager envoyé par Śuddhodana au Buddha dans le *Mahāvastu* et qui porte un nom extrêmement proche du sien, Udāyin. Les deux hommes diffèrent pourtant nettement, puisque cet Udāyin est un Śākya laïc, que le Bienheureux ordonne contre son gré, mais on est conduit à penser qu'il s'agissait à l'origine d'un même personnage, ayant évolué différemment par la suite dans la tradition représentée par le *Mahāvastu* et dans celle à laquelle appartenait l'*Āgama*. Enfin, un autre trait important concerne le barbier Upāli, qui joue un rôle nullement négligeable dans les récits des trois *Vinaya-piṭaka* et plus encore dans celui du *Mahāvastu*, mais qui est totalement ignoré de notre *sūtra*.

Comme on le voit, la narration de l'ordination des jeunes Śākya dans le *Mahāvastu* est en quelque sorte intermédiaire entre celles des trois *Vinaya-piṭaka* et celle de l'*Ekottara-āgama*. C'est un indice supplémentaire de l'appartenance de ce dernier ouvrage au *Sūtra-piṭaka* d'une secte au moins aussi éloignée des Theravādin, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka que l'étaient les Lokottaravādin, auteurs du *Mahāvastu*. Puisque ces derniers étaient issus des Mahāsāṃghika, il est clair que les auteurs de notre *Āgama* faisaient partie, à plus forte raison, d'une secte ayant, elle aussi, les Mahāsāṃghika pour origine.

*
**

I-1) (P. 593a). Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Buddha était au pays des Magadha, sous l'arbre de l'Aire de la Voie (Bodhi-maṇḍa). A ce moment, le Bienheureux avait obtenu la Voie depuis peu de temps. Il fit alors naître cette réflexion : «Maintenant, ma doctrine est très profonde, difficile à voir clairement, difficile à saisir, difficile à percevoir et à connaître, impossible à méditer. Elle est perceptible et connaissable [seulement] par ceux qui ont une connaissance subtile et excellente de la cessation, qui analysent le sens et les principes, ceux qui s'exercent sans se lasser y trouvent leur joie. Si je prêche aux hommes cette excellente doctrine, ils ne l'accepteront pas avec confiance, ils ne la serviront ni ne la pratiqueront non plus. Grande serait [pour moi] la fatigue, ce serait ensuite nuisible. A présent, il convient donc que je (p. 593b) garde le silence. Comment serait-il nécessaire que je prêche la doctrine?»

A ce moment, le dieu Brahma, qui était dans le ciel de Brahma, connut de loin ce qu'avait pensé le Tathāgata. Tout comme un homme fort plie son bras tendu, en un instant, il disparut du ciel de Brahma et il se rendit auprès du bienheureux. S'étant prosterné aux pieds de celui-ci, il resta debout sur un côté. Alors, le dieu Brahma dit au Bienheureux : «Ce Jambudvīpa sera certainement détruit, et les trois mondes *(dhātu)* perdront l'Œil. Le Tathāgata est parvenu à la dignité *(arhattva)*, à l'Éveil complet et parfait *(samyaksaṃbodhi)*. Étant apparu dans le monde, il doit répandre le Joyau *(ratna)* de la Doctrine *(dharma)*, car maintenant il n'a pas [encore] répandu partout la saveur *(rasa)* de la Doctrine. Je souhaite seulement que le Tathāgata prêche partout la Doctrine profonde *(gambhīra)* à tous les êtres *(sattva)*. En outre, parmi les êtres, il en est dont les facultés *(indriya)* [sont telles qu'ils] sont faciles à sauver. S'ils n'entendent pas [la Doctrine], ils perdront définitivement l'Œil de la Doctrine *(dharma-cakṣus)*, ils deviendront des enfants abandonnés de la Doctrine. Tout comme des fleurs d'*utpala*, des fleurs de *kumada*, des fleurs de *puṇḍarīka*, quoiqu'elles soient déjà sorties de terre, ne sont pas encore sorties de la surface de l'eau et ne sont pas encore ouvertes et épanouies, à ce moment, ces fleurs, parce qu'elles désirent apparaître progressivement, ne sont pas encore sorties de l'eau ; ou bien, alors, ces fleurs sortent juste de la surface de l'eau ; ou bien, alors, ces fleurs ne sont plus recouvertes par l'eau, il en va exactement de même de ces sortes d'êtres qui, étant opprimés et accablés par la vision de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort, ont des facultés *(indriya)* qui peuvent mûrir. S'ils n'entendent pas la Doctrine et qu'ils meurent, ne sera-ce pas aussi malheureux ? C'est maintenant le bon moment, et je souhaite seulement que le Bienheureux leur prêche la Doctrine».

Alors, le Bienheureux, ayant su ce que pensait en son cœur le dieu Brahma, à cause de sa bonté *(maitrī)* et de sa compassion *(karuṇā)* envers tous les êtres, prononça ces stances *(gāthā)* :

> «Le dieu Brahma vient maintenant exhorter le Tathāgata à ouvrir les portes *(dvāra)* de la Doctrine. Ceux qui l'entendront obtiendront une foi *(śraddhā)* ferme et ils analyseront l'essentiel de la Doctrine profonde *(gambhīra)*.
>
> «Comme celui qui se tient au sommet d'une haute montagne observe partout les sortes d'êtres, à présent que je possède cette Doctrine, étant monté sur la terrasse, m'apparaît l'Œil de la Doctrine *(dharma-cakṣus)*».

Alors, le dieu Brahma fit cette réflexion : «Le Tathāgata va certainement prêcher aux êtres la Doctrine profonde et excellente». Il bondit de joie sans pouvoir se maîtriser et, s'étant prosterné aux pieds [du Bienheureux], il s'en retourna au

ciel. Alors, le dieu Brahma, ayant entendu ce qu'avait dit le Buddha, se réjouit et le pratiqua en s'y conformant.

2) (P. 618a). Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Buddha était au pays des Magadha, au pied de l'arbre de l'Aire de l'Éveil (Bodhimaṇḍa), alors qu'il venait de devenir un *buddha*.

A ce moment, le Bienheureux fit cette réflexion : «A présent, j'ai obtenu cette doctrine *(dharma)* extrêmement profonde, difficile à comprendre, difficile à saisir, difficile à voir clairement, difficile à connaître, très subtile, très mystérieuse, (p. 618b) perceptible et connaissable par les sages. A présent, à qui dois-je prêcher cette doctrine en premier? A qui ferai-je comprendre ma doctrine?»

Alors, le Bienheureux fit cette réflexion : «Ārāḍa Kālāma a toutes ses facultés *(indriya)* entièrement mûres *(vipakva)*; il doit donc obtenir le salut en premier. En outre, il attend que je possède la doctrine». Dès qu'il eut fait cette réflexion, il y eut dans l'espace un dieu qui dit au Bienheureux : «Ārāḍa Kālāma est mort depuis sept jours». A ce moment, le Bienheureux fit cette réflexion : «Quel malheur qu'il ait achevé sa vie sans avoir entendu ma doctrine! S'il avait entendu ma doctrine, il aurait été capable de la comprendre».

A ce moment, le Bienheureux fit cette réflexion : «A présent, à qui prêcherai-je ma doctrine en premier et ferai-je en sorte qu'il puisse la comprendre? Maintenant, Udraka Rāmaputra doit obtenir le salut en premier. Je vais la lui prêcher et, lorsqu'il aura entendu ma doctrine, il sera le premier à pouvoir la comprendre». Dès que le Bienheureux eut fait cette réflexion, il y eut dans l'espace un dieu qui lui dit : «Hier, au milieu de la nuit, il a achevé sa vie». Alors le Bienheureux fit encore cette réflexion : «Quel malheur qu'Udraka Rāmaputra ait achevé sa vie sans avoir entendu ma doctrine! S'il avait pu entendre ma doctrine, il aurait été capable de la comprendre».

Alors, le Bienheureux fit encore cette réflexion : «Qui donc entendra le premier ma doctrine en étant capable de la comprendre?» A ce moment, le Bienheureux réfléchit à nouveau : «Cinq moines *(bhikṣu)* ont beaucoup de richesses [intérieures?]. Depuis ma naissance, ils m'ont suivi». Alors, le Bienheureux fit cette réflexion : «Ces cinq moines, où se trouvent-ils à présent?» Aussitôt, au moyen de son œil divin *(divyacakṣus)*, il vit les cinq moines, à Vārāṇasī, chez les Sages [Ṛṣipatana], dans le parc aux Daims [Mṛgadāya], endroit où ils s'étaient fixés. «Maintenant, je vais aller leur prêcher la doctrine en premier. Quand ils auront entendu ma doctrine, ils seront capables de la comprendre». A ce moment, le Bienheureux regarda attentivement l'arbre de la Voie pendant sept jours sans cligner des yeux. Alors, le Bienheureux prononça ces stances *(gāthā)* :

> «En cet endroit où je suis maintenant assis, j'ai subi les souffrances des naissances et des morts. Prenant et utilisant la hache de la sagesse *(prajñā)*, j'ai coupé définitivement les racines qui avaient été plantées à l'origine.
>
> «Les rois divins sont venus ici, et Māra avec ses vassaux, mais à nouveau je les ai soumis par mes moyens *(upāya)* afin de mettre la coiffure de la délivrance *(vimukti)*.
>
> «Maintenant, au pied de cet arbre, je suis assis sur le siège de diamant *(vajrāsana)*. Ayant obtenu l'omniscience *(sarvajñāna)*, j'ai atteint la sagesse *(prajñā)* irrésistible.

«Assis au pied de cet arbre, j'ai vu la douleur *(duḥkha)* des naissances et des morts. Ayant quitté l'origine des morts, la vieillesse et les maladies ont [cessé pour moi] définitivement et sans qu'il en reste rien *(anavaśeṣa)*».

II-1) Quand le Bienheureux eut prononcé ces stances, il se leva de son siège et partit en désirant aller à (p. 681c) la ville de Vārāṇasī.

A ce moment, l'ascète brahmanique *(brahmacārin)* Upika (?) vit de loin le Bienheureux dont la forme brillante resplendissait en éclipsant la lumière du soleil et de la lune. L'ayant vu, il dit au Bienheureux : «Ô Gautama, où est maintenant ton maître? Sur qui t'appuies-tu pour, ayant quitté ta maison, étudier la Voie? Quelle doctrine enseignes-tu, constamment joyeux? D'où viens-tu et où désires-tu aller?» Alors, le Bienheureux, se tournant vers cet ascète brahmanique, prononça ces stances :

«Je suis devenu *arhant*, dans le monde je suis le meilleur et je n'ai pas d'égal. Des dieux et des hommes, en ce monde, je suis à présent le meilleur et le plus élevé.

«Je n'ai pas de maître ni non plus d'égaux. Seul et honorable, n'ayant pas de supérieur, je suis froid et n'ai plus d'ardeur.

«Maintenant, je vais faire tourner la Roue de la Doctrine *(dharmacakra)* en allant au royaume des Kāśi. Maintenant, en utilisant la liqueur d'immortalité *(amṛta)*, je vais la distribuer aux aveugles [vivant dans] les ténèbres.

«Dans le pays de Vārāṇasī, sur le territoire du roi des Kāśi, à l'endroit où demeurent les cinq moines, je désire prêcher la doctrine subtile et mystérieuse,

«Pour faire en sorte qu'ils accomplissent la Voie au plus tôt et qu'ils obtiennent la connaissance surnaturelle *(abhijñā)* de l'épuisement de leurs courants impurs *(āsravakṣaya)* en supprimant l'origine des mauvais *(pāpa)* phénomènes *(dharma)*. C'est pourquoi je suis le Vainqueur *(jina)* suprême».

A ce moment, l'ascète brahmanique soupira, inclina la tête, joignit les mains, fit claquer ses doigts, sourit, montra la route et partit.

2) Alors, le Bienheureux se rendit à Vārāṇasī. A ce moment, les cinq moines virent de loin venir le Bienheureux. L'ayant vu, ils discutèrent et décidèrent ensemble ceci : «Voici l'ascète *(śramaṇa)* Gautama qui vient de loin. Sa nature mentale est confuse et trouble, sa pensée n'est pas unifiée ni pure. Ne lui parlons donc pas, ne nous levons donc pas pour aller au devant de lui et ne l'invitons donc pas non plus à s'asseoir». Alors, les cinq hommes prononcèrent aussi cette stance :

«Cet homme, il ne convient pas de lui montrer du respect, ne le regardons pas non plus avec amitié, ne lui souhaitons pas la bienvenue, ne l'invitons pas non plus à s'asseoir».

Quand les cinq hommes eurent prononcé cette stance, ils gardèrent le silence.

Peu à peu, le Bienheureux s'approcha des cinq moines. Alors, les cinq moines se levèrent progressivement et vinrent à sa rencontre, ils lui offrirent un siège qu'ils avaient préparé, ils lui donnèrent de l'eau qu'ils avaient puisée. Dès que le Bienheureux se fut assis devant eux, il fit cette réflexion : «Ces hommes stupides n'ont finalement pas été capables d'accomplir ce qu'ils avaient arrêté». A ce

moment, les cinq moines s'adressèrent au Bienheureux en l'appelant «Vénérable» (*ā yusmant*?).

Alors, le Bienheureux dit aux cinq moines : «N'appelez pas 'Vénérable' celui qui est parvenu à l'Éveil complet et parfait *(samyaksaṃbodhi)* suprême *(anuttara)*. (P. 619a) Pourquoi? A présent, j'ai réalisé l'Éveil complet et parfait suprême, j'ai acquis l'immortalité *(amṛta)* qui est bonne. Faites bien attention! Écoutez ma prédication de la doctrine!» Alors, les cinq moines dirent au Bienheureux : «Ô Gautama, autrefois, quand tu pratiquais les austérités, tu n'as quand même pas pu obtenir la doctrine des hommes supérieurs, à plus forte raison aujourd'hui où ton esprit est confus et troublé, et tu dis avoir obtenu la Voie!»

Le Bienheureux dit aux cinq hommes : «M'avez-vous entendu jadis dire des paroles mensongères?» Les cinq moines dirent : «Non, ô Gautama». Le Bienheureux leur dit : «Le Tathāgata complètement et parfaitement Éveillé *(samyaksaṃbuddha)* a obtenu l'immortalité. Vous tous, faites bien attention! Écoutez-moi vous prêcher la doctrine!» A ce moment, le Bienheureux fit encore cette réflexion : «A présent, je suis tout à fait capable de soumettre ces cinq hommes».

3) Alors, le Bienheureux dit aux cinq hommes : «Sachez-le, il y a quatre Vérités *(satya)*. Quelles sont ces quatre? La Vérité de la douleur, la Vérité de l'origine de la douleur, la Vérité de la cessation de la douleur, la Vérité de ce qui permet de sortir de la douleur. De celles-ci, que nomme-t-on Vérité de la douleur? La naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, le chagrin, les lamentations, les tourments, les douleurs, la tristesse, les souffrances qu'on ne peut ni évaluer ni exprimer; la réunion avec ce que l'on déteste est douleur; la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur; ne pas obtenir ce que l'on désire, cela aussi est douleur; en résumé, les cinq agrégats d'appropriation *(upādānaskandha)* sont douleur; c'est ce qu'on appelle la Vérité de la douleur. Qu'est-ce que la Vérité de l'origine de la douleur? La répartition de la soif *(tṛṣṇā)* des sensations *(vedanā)*, qui s'exerce sans se fatiguer, le désir qui s'attache constamment à l'esprit, c'est ce qu'on appelle la Vérité de l'origine de la douleur. Qu'est-ce que la Vérité de la cessation de la douleur? Ce qui peut faire en sorte que cette soif cesse, qu'elle s'épuise sans laisser de restes et ne renaisse plus, c'est ce qu'on appelle la Vérité de la cessation de la douleur. Que nomme-t-on Vérité de ce qui permet de sortir de la douleur? C'est la Voie sainte *(ārya mārga)* aux huit membres *(aṣṭāṅgika)*, c'est-à-dire la vision *(dṛṣṭi)* correcte *(samyañc)*, l'intention *(saṃkalpa)* correcte, la parole *(vāc)* correcte, l'activité *(karmānta)* correcte, la façon de vivre *(ājīva)* correcte, l'effort *(vyāyāma)* correct, l'attention *(smṛti)* correcte, la concentration mentale *(samādhi)* correcte. C'est ce qu'on appelle la doctrine des quatre Vérités.

«En outre, ô vous les cinq moines, dans cette doctrine des quatre Vérités, pour ce qui est de la Vérité de la douleur, l'œil apparut [en moi], la connaissance apparut, la science apparut, l'éveil apparut, la lumière apparut, la sagesse apparut concernant les choses *(dharma)* qui n'avaient pas encore été entendues anciennement. En outre, cette Vérité de la douleur est réelle et stable, elle n'est pas vaine, elle n'est pas fausse, elle n'est absolument pas différente, et c'est pourquoi ce qui est enseigné par le Bienheureux est nommé Vérité de la douleur. Pour ce qui est de la Vérité de l'origine de la douleur, concernant les choses qui n'avaient pas encore été entendues anciennement l'œil apparut, la connaissance apparut, la science apparut, l'éveil apparut, la lumière apparut, la sagesse apparut. En outre, cette Vérité de

l'origine de la douleur est réelle et stable, elle n'est pas vaine, elle n'est pas fausse, elle n'est absolument pas différente, et c'est pourquoi ce qui est enseigné par le Bienheureux est nommé Vérité de l'origine de la douleur. Pour ce qui est de la Vérité de la cessation de la douleur, concernant les choses qui n'avaient pas été entendues anciennement l'œil apparut, la connaissance apparut, la science apparut, l'éveil apparut, la sagesse apparut, la lumière apparut. En outre, cette Vérité de la cessation de la douleur est réelle et stable, elle n'est pas vaine, elle n'est pas fausse, elle n'est absolument pas différente, et c'est pourquoi ce qu'enseigne le Bienheureux est nommé Vérité de la cessation de la douleur. Pour ce qui est de la Vérité de ce qui permet de sortir de la douleur, concernant les choses qui n'avaient pas été entendues anciennement l'œil apparut, la connaissance apparut, la science apparut, l'éveil apparut, (p. 619b) la lumière apparut, la sagesse apparut. En outre, cette Vérité de ce qui permet de sortir de la douleur est réelle et stable, elle n'est pas vaine, elle n'est pas fausse, elle n'est absolument pas différente, et c'est pourquoi ce qu'enseigne le Bienheureux est nommé Vérité de ce qui permet de sortir de la douleur. Ô vous les cinq moines, sachez-le, ces quatre Vérités, dans leurs trois cycles *(parivarta)* et leurs douze aspects *(ākāra)*, ceux qui ne les connaissent pas selon leur réalité ne réalisent pas la dignité *(arhattva)* suprême *(anuttara)*, l'Éveil complet et parfait *(samyaksaṃbodhi)*. Par moi, ces quatre Vérités, leurs trois cycles et leurs douze aspects ont été analysés et connus selon leur réalité. C'est pourquoi j'ai réalisé la dignité suprême, l'Éveil complet et parfait».

4) Pendant que cette doctrine était prêchée, les poussières et les taches d'Ājñāta Kauṇḍinya furent épuisées et il obtint l'œil de la doctrine, pur. Alors, le Bienheureux dit à Kauṇḍinya : «A présent, tu as obtenu la doctrine en atteignant la doctrine». Kauṇḍinya répondit : «Oui, ô Bienheureux, j'ai atteint la doctrine en obtenant la doctrine».

A ce moment, les divinités terrestres, ayant entendu ces paroles, firent cette proclamation : «Maintenant, le Tathāgata, étant à Vārāṇasī, a fait tourner la Roue de la Doctrine pour les dieux, les hommes et les Māra, elle que ni les Māra, ni les dieux, ni les hommes, ni les [génies] non-humains *(amanuṣya)* ne sont capables de faire tourner. Aujourd'hui, le Tathāgata a fait tourner cette Roue de la Doctrine, et Ājñāta Kauṇḍinya a obtenu la doctrine de l'immortalité *(amṛtadharma)*». Alors, les quatre Rois divins, ayant entendu la proclamation des divinités terrestres, la firent retentir et la transmirent en disant : «Ājñāta Kauṇḍinya a obtenu la doctrine de l'immortalité». Alors, les Trente-trois dieux, l'ayant entendue des quatre Rois divins... les dieux Yāma, l'ayant entendue des Trente-trois dieux... les dieux Tuṣita, ayant entendu cette proclamation à leur tour... les dieux Brahma entendirent eux aussi cette proclamation : «Le Tathāgata, étant à Vārāṇasī, a fait tourner la Roue de la Doctrine pour les dieux, les hommes et les Māra, elle que ni les Māra, ni les dieux, ni les hommes, ni les [génies] non-humains ne sont capables de faire tourner. Aujourd'hui, le Tathāgata a fait tourner cette Roue de la Doctrine. Alors, il a donné à Kauṇḍinya le nom d'Ājñāta».

A ce moment, le Bienheureux dit aux cinq moines : «Qu'un deuxième homme reste pour recevoir l'enseignement et que trois hommes mendient leur nourriture. La nourriture que ces trois hommes obtiendront, les six hommes la mangeront ensemble. Quand ces trois hommes resteront pour recevoir l'enseignement, les deux [autres] hommes iront mendier leur nourriture. La nourriture que ces deux hommes obtiendront, les six hommes la prendront et la mangeront».

Alors, il les instruisit et, à ce moment, ils saisirent parfaitement la doctrine du *nirvāṇa* sans naissance, ils saisirent aussi parfaitement [ce qui est] sans naissance, sans maladie, sans vieillesse et sans mort. Alors, les cinq moines devinrent entièrement *arhant*. A ce moment, dans l'univers des trois mille grands milliers de mondes, il y eut cinq *arhant*, et le Buddha fut le sixième.

Alors, le Bienheureux dit aux cinq moines : «Tous ensemble, mendiez votre nourriture parmi les hommes, mais prenez garde de ne pas circuler seuls. De plus, ceux des êtres vivants *(sattva)* dont les facultés *(indriya)* sont entièrement mûres *(vipakva)* doivent obtenir le salut. A présent, je vais au village d'Uruvilvā prêcher la doctrine à ceux qui y demeurent».

III-1) Alors, le Bienheureux se rendit au village d'Uruvilvā. A ce moment, au bord de la rivière Nairañjanā, il y avait Kāśyapa (p. 619c) qui se trouvait là et y demeurait. Il connaissait l'astrologie et la géomancie, il n'y avait rien qu'il ne pénétrât ni ne connût parfaitement. Il calculait et comptait les arbres et les fleurs, et il les connaissait tous. Il dirigeait cinq cents disciples, qu'il instruisait et éduquait chaque jour. Non loin de Kāśyapa, il y avait une maison de pierre, dans laquelle il y avait un Nāga venimeux qui habitait.

Alors, le Bienheureux s'approcha de Kāśyapa et, quand il fut arrivé, il lui dit : «Je désire passer une nuit dans la maison de pierre. Si j'en ai la permission, j'irai y demeurer». Kāśyapa répondit : «Je ne refuse pas, mais il y a là un Nāga venimeux et je crains que vous ne vous blessiez et nuisiez mutuellement». Le Bienheureux dit : «Ô Kāśyapa, je ne [puis plus subir de] douleur, ce Nāga ne peut me nuire. Si j'en reçois la permission, je passerai là une nuit». Kāśyapa répondit : «Si tu désires y habiter, va y demeurer selon ton désir».

Aussitôt, le Bienheureux alla à la maison de pierre, y disposa son siège et y passa la nuit, assis les jambes croisées, le corps droit, l'esprit correctement fixé sur ce qui était devant lui. A ce moment, le Nāga venimeux, voyant le Bienheureux assis, cracha du feu et du venin. Alors, le Bienheureux entra dans la concentration mentale *(samādhi)* de la bienveillance *(maitrī)*, puis, étant sorti de la concentration mentale de la bienveillance, il entra dans la concentration mentale des flammes et de la lumière *(jvalanolkasamādhi)*. Alors le feu du Nāga et la lumière du Buddha agirent ensemble et en même temps.

A ce moment, Kāśyapa se leva dans la nuit pour observer les constellations *(nakṣatra)*. Il vit que, dans la maison de pierre, il y avait un grand feu et une grande lumière. Ayant vu cela, il dit à ses disciples : «Cet ascète *(śramaṇa)* Gautama a une tenue parfaite, mais à présent il est mis à mal par ce Nāga, et il est tout à fait digne de compassion. Je lui ai pourtant dit ces paroles : «Il y a là un méchant Nāga, tu ne peux donc pas y passer la nuit». Alors, Kāśyapa dit à ses cinq cents disciples : «Prenez des cruches d'eau et montez sur de hautes échelles pour aller éteindre ce feu et faire en sorte que cet ascète soit secouru de ce danger». Alors, Kāśyapa alla, à la tête de ses cinq cents disciples, à la maison de pierre pour éteindre ce feu, les uns prenant de l'eau et la lançant, les autres disposant des échelles mais ils ne purent faire en sorte que le feu s'éteignit, tous étant attirés par la puissance surnaturelle du Tathāgata.

A ce moment, le. Bienheureux entra dans la concentration mentale de la bienveillance et il fit en sorte que, progressivement, le Nāga ne fût plus irrité. Alors, ce méchant Nāga éprouva de la peur en son cœur; de l'est vers l'ouest il s'enfuit rapidement en désirant sortir de la maison de pierre, mais il ne put sortir de celle-ci.

Alors, ce méchant Nāga vint vers le Tathāgata, entra dans le bol *(pātra)* du Bienheureux et y resta. A ce moment, le Bienheureux toucha de sa main droite le corps du méchant Nāga, puis il prononça ces stances :

«La sortie du Nāga est extrêmement difficile, le Nāga se réunit avec [d'autres] Nāga. Ô Nāga, ne produit pas de pensée de méchanceté, car la sortie du Nāga est extrêmement difficile.

«Dans le passé, aussi nombreux que les grains de sable du Gange furent les extinctions complètes *(parinirvāṇa)* des *buddha,* mais tu ne les as jamais rencontrés, à cause du feu de la colère.

(P. 620a) «Grâce à une bonne *(kuśala)* pensée *(citta)* envers le Tathāgata, tu as abandonné ce venin de la haine. Ayant rejeté le venin de la colère, tu pourras alors renaître au ciel *(svarga)*».

Alors, le méchant Nāga sortit sa langue et lécha la main du Tathāgata, puis il regarda attentivement le visage du Tathāgata.

Le lendemain, de bon matin, le Bienheureux prit de sa main le méchant Nāga et, s'étant rendu auprès de Kāśyapa, il lui dit : «Voici le méchant Nāga très cruel et violent. Maintenant, il est soumis». Alors, Kāśyapa, ayant vu le méchant Nāga, fut effrayé en son cœur et il dit au Bienheureux : «Arrête ! Arrête ! Ô ascète ! N'avance pas, car le Nāga se prépare à nuire». Le Bienheureux dit : «Ô Kāśyapa, ne crains rien ! Je l'ai soumis et il ne nuira plus. Pourquoi ? Parce que ce Nāga a reçu l'enseignement salutaire».

Alors, Kāśyapa et ses cinq cents disciples louèrent ce qui était tout à fait extraordinaire, tout à fait unique et qui n'avait pas encore existé : «Cet ascète *(śramaṇa)* Gautama a une très grande puissance prodigieuse, car il a pu soumettre ce méchant Nāga et faire en sorte qu'il ne fasse plus de mal. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie».

Alors, Kāśyapa dit au Bienheureux : «Ô grand ascète *(mahāśramaṇa),* reçois mon invitation pour quatre-vingt-dix jours. Ce dont tu auras besoin comme vêtements, nourriture, sièges et couches, remèdes contre les maladies, je te le fournirai entièrement». Alors, le Bienheureux accepta l'invitation de Kāśyapa en gardant le silence.

A ce moment, le Bienheureux prit le Nāga et le mit dans l'océan *(mahāsamudra),* et ce méchant Nāga, après la fin de sa vie, que celle-ci fût longue ou courte, renaquit au ciel *(svarga)* des quatre Rois divins.

2) Alors, le Tathāgata revint habiter dans la maison de pierre. Kāśyapa, s'étant procuré toutes sortes d'aliments et de boissons, alla dire au Bienheureux : «Les aliments et les boissons sont prêts, tu peux aller déjeuner». Le Bienheureux lui dit : «Ô Kāśyapa, va devant moi, je vais venir tout de suite». Après le départ de Kāśyapa, il alla au pays du Jambudvīpa, il prit un fruit de *jambu* sous l'arbre *jambu* puis revint, arrivant avant Kāśyapa dans la maison de pierre, où il s'assit.

A ce moment, Kāśyapa vit le Bienheureux qui était dans la maison de pierre et il lui dit : «Ô ascète, en suivant quel chemin es-tu arrivé dans la maison de pierre ?» Le Buddha dit (p. 620b) à Kāśyapa : «Après ton départ, je suis allé au pays du Jambudvīpa, j'y ai pris un fruit de *jambu* et je suis revenu ici m'asseoir. Ô Kāśyapa, sache-le, ce fruit est très bon et très parfumé, tu peux le manger». Kāśyapa répondit : «Je n'en ai pas besoin, que l'ascète le prenne lui-même et le mange». Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a une grande puissance prodigieuse, car il a pu aller au pays du

Jambudvīpa et y prendre ce bon fruit. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi [qui ai obtenu] la vérité de la Voie». A ce moment, le Bienheureux, ayant déjeuné, retourna là-bas et y passa la nuit.

De bon matin, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et il lui dit : «Le moment du repas est arrivé, tu peux aller déjeuner». Le Buddha dit à Kāśyapa : «Va devant, je viendrai après». Après le départ de Kāśyapa, il alla au pays du Jambudvīpa, il y prit un fruit d'*āmalaka* et revint. Arrivant à la maison de pierre avant Kāśyapa, il s'y assit.

Kāśyapa dit au Bienheureux : «Ô ascète, quel chemin as-tu suivi pour venir ici?» Le Bienheureux lui dit : «Après ton départ, je suis allé au pays du Jambudvīpa, j'y ai pris ce fruit et je suis venu. Il est très bon et très parfumé. Si tu en as besoin, prends-le et mange-le». Kāśyapa répondit : «Je n'en ai pas besoin, que l'ascète le prenne lui-même et le mange». Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a une grande puissance prodigieuse, car, après mon départ, il a pris ce fruit et est venu. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, car j'ai obtenu la vérité de la Voie». A ce moment, le Bienheureux, ayant déjeuné, retourna là-bas et y passa la nuit.

Le lendemain, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et lui dit ces paroles : «Le moment du repas est arrivé, tu peux aller déjeuner». Le Buddha dit à Kāśyapa : «Va devant, je viendrai après». Après le départ de Kāśyapa, le Bienheureux alla au nord, dans l'Uttarakuru, il y prit du riz [poussé] spontanément et il revint dans la maison de pierre avant Kāśyapa.

Kāśyapa demanda au Buddha : «Ô ascète, quel chemin as-tu suivi pour venir ici et t'y asseoir?» Le Bienheureux lui dit : «Ô Kāśyapa, sache-le, après ton départ, je suis allé à l'Uttarakuru et j'y ai pris du riz [poussé] spontanément, qui est très bon et très parfumé. Ô Kāśyapa, si tu en as besoin, prends-le et mange-le». Kāśyapa répondit : «Je n'en ai pas besoin, que l'ascète le prenne lui-même et le mange». Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a une grande puissance prodigieuse. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors, le Bienheureux, ayant déjeuné, retourna là-bas et y passa la nuit.

Le lendemain, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et prononça ces paroles : «Le moment du repas est arrivé, tu peux aller déjeuner». Le Buddha dit à Kāśyapa : «Va devant, je viendrai après». Après le départ de Kāśyapa, le Bienheureux alla au Godānīya, (p. 620c) il y prit un fruit d'*harītaka* et il arriva avant Kāśyapa à la maison de pierre, où il s'assit.

Kāśyapa demanda au Buddha : «Ô ascète, quel chemin as-tu suivi pour venir ici et t'y asseoir?» Le Buddha dit à Kāśyapa : «Après ton départ, je suis allé au Godānīya et j'y ai pris ce fruit, qui est très bon et très parfumé. Ô Kāśyapa, si tu en as besoin, tu peux le prendre et le manger». Kāśyapa répondit : «Je n'en ai pas besoin, que l'ascète le prenne lui-même et le mange». Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a une grande puissance prodigieuse. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors, le Bienheureux, ayant déjeuné, s'en retourna là-bas et y passa la nuit.

Le lendemain, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et lui dit : «Le moment [du repas] est arrivé, tu peux aller déjeuner». Le Buddha dit à Kāśyapa : «Va devant, je viendrai après». Après le départ de Kāśyapa, le Bienheureux alla au Pūrvavideha, y prit un fruit de *vibhītaka* et arriva avant Kāśyapa à la maison de pierre, où il s'assit.

Kāśyapa demanda au Buddha : «Quel chemin as-tu suivi pour venir ici et t'y asseoir?» Le Buddha dit à Kāśyapa : «Après ton départ, je suis allé au Pūrvavideha, j'y ai pris ce fruit et je suis venu. Il est très bon et très parfumé. Ô Kāśyapa, si tu en as besoin, tu peux le prendre et le manger». Kāśyapa répondit : «Je n'en ai pas besoin, que l'ascète le prenne lui-même et le mange». Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a une grande puissance prodigieuse. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors, le Bienheureux, ayant déjeuné, s'en retourna là-bas et y passa la nuit.

3) A ce moment, Kāśyapa désira célébrer un grand sacrifice. Ses cinq cents disciples prirent des haches pour couper du bois de chauffage. Ils levèrent leurs haches, mais celles-ci ne retombèrent pas. Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cela est certainement causé par l'ascète». Alors, Kāśyapa demanda au Bienheureux : «A présent, nous désirons couper du bois de chauffage. Pourquoi les haches ne retombent-elles pas?» Le Bienheureux lui dit : «Désirez-vous que les haches puissent retomber? — Nous désirons qu'il soit fait en sorte qu'elles retombent». Aussitôt, les haches retombèrent.

A ce moment, les haches étant retombées, on ne put plus les relever. Kāśyapa dit au Buddha : «Pourquoi les haches ne se relèvent-elles pas?» Le Bienheureux lui dit : «Désirez-vous faire en sorte que les haches se relèvent? — Nous désirons qu'il soit fait en sorte qu'elles se relèvent». Les haches se relevèrent aussitôt.

A ce moment, les disciples de Kāśyapa désirèrent allumer du feu, mais le feu ne put être allumé. Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cela est certainement causé par l'ascète Gautama». Kāśyapa dit au Buddha : «Pourquoi le feu ne s'allume-t-il pas?» Le Buddha dit à Kāśyapa : «Désirez-vous faire en sorte que le feu s'allume? — Nous désirons qu'il soit fait en sorte qu'il s'allume». Le feu s'alluma aussitôt.

A ce moment, ils désirèrent éteindre le feu, mais le feu ne s'éteignit pas. Kāśyapa dit au Buddha : «Pourquoi le feu ne s'éteint-il pas?» Le Buddha dit à Kāśyapa : «Désirez-vous faire en sorte que le feu s'éteigne? — Nous désirons qu'il soit fait en sorte qu'il s'éteigne». Le feu s'éteignit aussitôt.

4) Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète Gautama (p. 621a) a un aspect du visage parfait, comme il en existe rarement en ce monde. Je désire célébrer demain un grand sacrifice. Le roi et le peuple du pays viendront tous se réunir [ici]. S'ils voient cet ascète, je n'obtiendrai plus d'offrandes. Si cet ascète ne venait pas demain, ce serait fort heureux». A ce moment, le Bienheureux sut ce qu'avait pensé Kāśyapa dans son esprit. Le lendemain de bon matin, il alla à l'Uttarakuru et il y prit du riz [poussé] spontanément. Il alla ensuite au Godānīya, où il prit du lait, puis il alla à la source Anavatapta, où il déjeuna. La fin de la journée, il resta là, puis, vers le soir, il revint à la maison de pierre, où il passa la nuit.

Le lendemain, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et lui demanda : «Ô ascète, pourquoi n'es-tu pas venu hier?» Le Buddha dit à Kāśyapa : «Hier, tu as fait cette réflexion : «Cet ascète est tout à fait parfait, comme il en existe rarement en ce monde. Demain, je célébrerai un grand sacrifice. Si le roi et le peuple du pays le voient, ils cesseront de me faire des offrandes. S'il ne venait pas, ce serait très heureux». J'ai su aussitôt ce que tu avais pensé en ton esprit et je suis donc allé à l'Uttarakuru, où j'ai pris du riz [poussé] spontanément. Ensuite, je suis allé au

Godānīya, où j'ai pris du lait, puis je suis allé à la source Anavatapta, où j'ai déjeuné. La fin de la journée, je suis resté là, puis, vers le soir, je suis revenu à la maison de pierre, où j'ai passé la nuit». Alors, Kāśyapa fit cette réflexion : «Ce grand ascète *(mahāśramaṇa)* a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a vraiment une puissance prodigieuse. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors le Bienheureux, ayant déjeuné, s'en retourna à la maison de pierre, où il passa la nuit.

5) Or, pendant la nuit, les quatre Rois divins s'approchèrent du Bienheureux et l'écoutèrent [faire] un sermon *(sūtra)* sur la doctrine. Les quatre Rois divins avaient une lumière brillante et le Buddha émettait, lui aussi, une lumière telle qu'elle éclairait les collines et la campagne, les pénétrant uniformément. Dans la nuit, Kāśyapa vit cette lumière éclatante.

Le lendemain, de bon matin, il s'approcha du Bienheureux et il lui dit : «Quelle était cette lumière éclatante qui, la nuit dernière, éclairait les collines et la campagne?» Le Bienheureux lui dit : «La nuit dernière, les quatre Rois divins sont venus ici écouter ma doctrine. C'était la lumière brillante des quatre Rois divins». Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète a des pouvoirs surnaturels extrêmes, car il est capable de faire en sorte que les quatre Rois divins viennent l'écouter [faire] un sermon sur sa doctrine. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors, le Bienheureux, ayant déjeuné, retourna là-bas, où il passa la nuit.

6) Au milieu de la nuit, Śakra Devānāmindra s'approcha du Bienheureux pour écouter sa doctrine. La lumière éclatante du souverain des dieux éclaira les collines. A ce moment, Kāśyapa, s'étant levé la nuit pour observer les étoiles, vit cette lumière éclatante.

Le lendemain, de bon matin, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et lui demanda : «Ô Gautama, il y avait, la nuit dernière, une lumière éclatante, tout à fait extraordinaire et unique. Quelle était la cause de cette lumière éclatante?» Le Bienheureux lui dit : «La nuit dernière, le souverain des dieux, (p. 621b) Śakra, est venu ici pour écouter mon sermon. C'est pourquoi il y avait cette lumière éclatante». Alors, Kāśyapa fit cette réflexion : «Cet ascète Gautama a des pouvoirs surnaturels extrêmes, il a une grande puissance prodigieuse car il peut faire en sorte que le souverain des dieux, Śakra, vienne ici pour écouter son sermon sur la doctrine. Bien qu'il en soit ainsi il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors, le Bienheureux, ayant déjeuné, s'en retourna là-bas où il passa la nuit.

7) Au milieu de la nuit, Brahma, le roi des dieux, émettant une grande lumière éclatante qui éclairait les collines, s'approcha du Bienheureux pour écouter un sermon sur la doctrine. Alors, Kāśyapa, s'étant levé durant la nuit, vit cette lumière éclatante.

Le lendemain, il s'approcha du Bienheureux et lui demanda : «La nuit dernière, il y avait une lumière éclatante, double de celle qui éclaire [habituellement] et qui surpassait la lumière brillante du soleil et de la lune. Quelle était la cause qui émettait cette lumière éclatante?» Le Bienheureux lui dit : «Ô Kāśyapa, sache-le, la nuit dernière, le grand Brahma, roi des dieux, est venu auprès de moi pour écouter mon sermon sur la doctrine». Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète Gautama a des pouvoirs surnaturels extrêmes, car il peut faire en sorte

que mon ancêtre paternel vienne auprès de cet ascète pour écouter son sermon sur sa doctrine. Bien qu'il en soit ainsi, il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie».

8) A ce moment, le Bienheureux, ayant obtenu un vêtement usé, jeté, dont la couleur était abîmée, désira le laver. Il fit cette réflexion : «En quel endroit vais-je laver ce vêtement?» A ce moment, Śakra Devānāmindra, ayant su ce qu'avait pensé le Bienheureux en son esprit, créa magiquement un étang pour le bain, et il dit au Bienheureux : «Tu peux laver ici ce vêtement».

A ce moment, le Bienheureux fit encore cette réflexion : «En quel endroit vais-je fouler aux pieds ce vêtement en le lavant?» Alors, les quatre Rois divins, ayant su ce qu'avait pensé le Bienheureux en son esprit, soulevèrent une grande pierre carrée, la placèrent au bord de l'eau et ils dirent au Bienheureux : «Ici, tu peux fouler aux pieds ce vêtement».

A ce moment, le Bienheureux fit encore cette réflexion : «En quel endroit vais-je exposer ce vêtement au soleil?» Alors, la divinité d'un arbre, ayant su ce qu'avait pensé le Bienheureux en son esprit, abaissa une branche de l'arbre et dit au Bienheureux : «Je souhaite seulement que tu exposes ici ce vêtement au soleil».

Le lendemain, de bon matin, Kāśyapa s'approcha du Bienheureux et il lui demanda : «Auparavant, il n'y avait pas d'étang ici, et maintenant il y a ici un étang. Auparavant, il n'y avait pas d'arbre ici, et maintenant il y a un arbre ici. Auparavant, il n'y avait pas de pierre ici, et maintenant il y a une pierre ici. Pour quelles causes y a-t-il ces transformations?» Le Bienheureux lui dit : «Ici même, la nuit dernière, le souverain des dieux, Śakra, ayant su mon désir de laver un vêtement, a fait cet étang pour le bain. J'ai encore fait cette réflexion : «En quel endroit vais-je fouler aux pieds ce vêtement en le lavant?» Alors, les quatre Rois divins, ayant su ce que j'avais pensé en mon esprit, ont apporté cette pierre. J'ai encore fait cette réflexion : «En quel endroit vais-je exposer ce vêtement au soleil?» Alors, la divinité d'un arbre, ayant su ce que j'avais pensé en mon esprit, abaissa cette branche d'arbre». Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cet ascète Gautama, malgré ses pouvoirs surnaturels, (p. 621c) n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Alors, le Bienheureux, ayant déjeuné, s'en retourna là-bas et y passa la nuit.

9) Au milieu de la nuit, un grand nuage noir se leva et il y eut une grande pluie, la grande rivière Nairañjanā déborda en bouillonnant à l'extrême. Alors, Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Cette rivière déborde en bouillonnant. L'ascète va certainement être emporté par l'eau. Allons voir dès maintenant». Aussitôt, Kāśyapa et ses cinq cents disciples se rendirent à la rivière. A ce moment, le Bienheureux marchait sur l'eau, sans que ses pieds fussent mouillés par l'eau. Kāśyapa vit de loin le Bienheureux qui marchait sur l'eau. Il fit encore cette réflexion : «C'est tout à fait extraordinaire, tout à fait unique : l'ascète Gautama est capable de marcher sur l'eau. Moi aussi, je suis capable de marcher sur l'eau, mais je ne peux faire en sorte que mes pieds ne soient pas mouillés. Cet ascète, bien qu'il ait ces pouvoirs surnaturels, n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie».

A ce moment, le Bienheureux dit à Kāśyapa : «Tu n'es pas un *arhant* et, de plus, tu ne connais pas la Voie *(mārga)* des *arhant*. Tu ne comprends même pas le nom *arhant*, à plus forte raison [comment] aurais-tu obtenu la Voie? Tu es un aveugle dont les yeux ne voient rien. Le Tathāgata te montre des prodiges impressionnants

et tu dis : « Il n'est pas comme moi, qui ai obtenu la vérité de la Voie». Tu viens de prononcer ces paroles : «Je suis capable de marcher sur l'eau». A présent, c'est exactement le moment : pouvons-nous marcher ensemble sur l'eau ? Si tu peux abandonner maintenant tes pensées d'idées fausses *(mithyādṛṣṭi)*, cela fera que tu ne subiras plus de tourments pendant longtemps encore».

10) Alors, Kāśyapa, ayant entendu les paroles du Bienheureux, se prosterna aux pieds de celui-ci [et lui dit] : «A présent, je me repens de mes fautes, je reconnais sincèrement qu'elles sont injustes *(adharma)* et qu'elles offensent le Tathāgata. Je désire seulement qu'il accepte mon repentir». Ainsi [dit-il] trois fois. Le Bienheureux lui dit : «J'accepte que tu corriges tes fautes, car tu es capable de reconnaître toi-même qu'elles offensent et importunent le Tathāgata».

Alors, Kāśyapa dit à ses cinq cents disciples : «Que chacun de vous suive ce qui lui convient. A présent, je prends moi-même refuge auprès de l'ascète Gautama». Aussitôt, les cinq cents disciples dirent à Kāśyapa : «Nous aussi, nous avons eu auparavant de [bonnes] pensées envers l'ascète Gautama. Dès qu'il eut soumis le Nāga, nous avons désiré lui rendre hommage. Si notre maître prend lui-même refuge auprès de Gautama, nous aussi, les cinq cents disciples, prenons tous refuge auprès de Gautama». Kāśyapa leur répondit : «C'est maintenant le moment convenable. De plus, ma pensée s'attache [encore] fermement à l'erreur *(moha)* ; bien que j'aie vu beaucoup de prodiges, mon esprit n'a quand même pas compris, et c'est pourquoi je me vantais en disant : «Ma Voie est vraie et correcte». Alors, Kāśyapa, à la tête de ses cinq cents disciples qui le précédaient, le suivaient et l'entouraient, s'approcha du Bienheureux. Il se prosterna aux pieds de celui-ci, puis, se tenant debout sur un côté, il lui dit : «Je souhaite seulement, ô Bienheureux, que tu nous permettes de devenir ascète *(śramaṇa)* et de cultiver la conduite pure *(brahmacarya)* concernant la doctrine éternelle des *buddha*. Si tu dis «Bienvenue, ô moines *(bhikṣu)*», nous deviendrons ascètes *(śramaṇa)*».

A ce moment, le Bienheureux dit (p. 622a) à Kāśyapa : «Bienvenue ô moine ! Cultive bien la conduite pure concernant cette doctrine subtile et merveilleuse». Alors, Kāśyapa et ses cinq cents disciples transformèrent entièrement les vêtements qu'ils portaient en les rendant *kāṣāya*, ils enlevèrent eux-mêmes leurs cheveux comme s'ils avaient été rasés, puis sept jours passèrent.

Les cinq cents disciples dirent alors au Bienheureux : «Nous souhaitons seulement que le Bienheureux nous permette de devenir ascètes *(śramaṇa)*». Le Bienheureux leur dit : «Bienvenue, ô moines !» A ce moment, les cinq cents disciples devinrent aussitôt ascètes *(śramaṇa)*, ils se vêtirent de *kāṣāya* et enlevèrent eux-mêmes leurs cheveux.

11) En ce temps-là, en suivant le cours de l'eau, en descendant le courant, il y avait un ascète brahmanique *(brahmacārin)* nommé Kāśyapa de la Rivière (Nadī), qui demeurait au bord de l'eau. Alors, Nadī-Kāśyapa vit tous les ustensiles servant aux incantations qui flottaient sur l'eau, et il fit cette réflexion : «Hélas ! mon frère aîné s'est noyé dans la rivière !» Aussitôt, Nadī-Kāśyapa, à la tête de ses trois cents disciples, suivant le cours de l'eau en remontant le courant, chercha le cadavre de son frère.

Il vit de loin le Bienheureux assis sous un arbre et Mahākāśyapa avec ses cinq cents disciples qui le précédaient, le suivaient et l'entouraient, auxquels [le Buddha] prêchait sa doctrine. Les ayant vus, il s'avança jusqu'auprès de Kāśyapa et lui dit

ces mots : «Cette chose est-elle bonne? Autrefois, tu étais un maître, et maintenant, tu es un disciple. Pourquoi, ô frère aîné, es-tu devenu le disciple de cet ascète?» Kāśyapa lui répondit : «Cet endroit *(sthāna)* est merveilleux, il n'est rien qui surpasse cet endroit». Alors, Uruvilvā-Kāśyapa, s'adressant à Nadī-Kāśyapa, prononça cette stance :

> «Ce maître est honoré des hommes et des dieux. Maintenant, je le sers comme mon maître. Quand les *buddha* apparaissent en ce monde, il est extrêmement difficile de les rencontrer».

Quand Nadī-Kāśyapa entendit prononcer le nom de *buddha*, il fut tout joyeux et il bondit sans pouvoir se dominer. S'avançant, il dit au Bienheureux : «Je souhaite que tu me permettes de [suivre] la Voie». Le Bienheureux lui dit : «Bienvenue, ô moine! Cultive bien la conduite pure *(brahmacarya)* pour mettre un terme définitif aux douleurs». Alors, Nadī-Kāśyapa et ses trois cents disciples devinrent ascètes *(śramaṇa)*, ils se vêtirent de *kāṣāya* et enlevèrent eux-mêmes leurs cheveux. A ce moment, Nadī Kāśyapa et ses trois cents disciples jetèrent dans l'eau tous leurs instruments servant aux incantations.

En ce temps-là, en suivant le cours de l'eau, en le descendant, il y avait un ascète brahmanique *(brahmacārin)*, nommé Gaja-Kāśyapa, qui demeurait au bord de l'eau. Il vit de loin les instruments servant aux incantations qui flottaient sur l'eau et il fit cette réflexion : «J'ai deux frères aînés qui demeurent en amont, où ils étudient la Voie. Maintenant, tous les instruments servant aux incantations flottent sur l'eau. Les deux grands Kāśyapa ont certainement été mis à mal par l'eau». Aussitôt, à la tête de ses deux cents disciples, il suivit le cours de l'eau en remontant le courant, pour arriver à l'endroit où [ses frères] étudiaient leur méthode.

Il vit de loin ses deux frères aînés qui étaient devenus ascètes *(śramaṇa)* et il leur dit ces paroles : «Cet endroit *(sthāna)* est-il bon? Autrefois, vous étiez honorés par les hommes, (p. 622b) et maintenant vous êtes devenus les disciples d'un ascète *(śramaṇa)*». Kāśyapa répondit : «Cet endroit est le meilleur, il n'est rien qui surpasse cet endroit». Alors, Gaja-Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Maintenant, mes deux frères aînés connaissent beaucoup [de choses], ils ont beaucoup étudié, [donc] cet endroit *(sthāna)* est certainement un bon terrain, qui fait en sorte que mes deux frères aînés, en y demeurant, y étudient la Voie. A présent, moi aussi je peux, en y demeurant, y étudier la Voie».

Alors, Gaja-Kāśyapa s'avança et dit au Bienheureux : «Je souhaite seulement que le Bienheureux me permette de devenir ascète *(śramaṇa)*». Le Bienheureux lui dit : «Bienvenue, ô moine! Cultive bien la conduite pure pour mettre un terme définitif aux douleurs». Alors, Gaja-Kāśyapa devint aussitôt ascète *(śramaṇa)*, il se vêtit de *kāṣāya* et il enleva lui-même ses cheveux comme s'il avait rasé sa tête, puis sept jours passèrent.

12) A ce moment, le Bienheureux, demeurant au bord de la rivière, sous un arbre *nyagrodha*, étant devenu *buddha* depuis peu, était à la tête de mille disciples, tous vieux et anciens. Alors, le Bienheureux les instruisit et les éduqua au moyen de trois sujets. Quels sont ces trois? L'instruction-éducation relative aux bases de pouvoirs surnaturels *(ṛddhipāda)*, l'instruction-éducation relative à l'enseignement par la prédication, l'instruction-éducation relative à l'enseignement.

Que nomme-t-on instruction-éducation relative aux bases de pouvoirs surnaturels? Quand le Bienheureux rend multiple son apparence, puis la fait revenir à l'unité, ou bien quand il apparaît et disparaît, ou bien quand il traverse tout mur de

pierre sans rencontrer d'obstacle, ou bien quand il sort de la terre ou entre dans la terre comme dans un cours d'eau sans se heurter à un obstacle, ou bien quand il s'assied, les jambes croisées, dans l'espace vide, quand il vole dans l'espace comme un oiseau sans rencontrer d'obstacle, quand il fait jaillir une flamme immense comme une grande montagne de feu, quand il va prendre de sa main le soleil ou la lune, dont la grande force surnaturelle est pourtant immense, quand il va, en son corps, chez le dieu Brahma, telles sont les bases de pouvoirs surnaturels montrées par le Bienheureux.

Que nomme-t-on instruction-éducation relative à l'enseignement par la prédication ? Quand le Bienheureux instruit les moines [en leur disant] : «Abandonnez ceci, placez cela ! Approchez-vous d'ici, éloignez-vous de là ! Pensez à ceci, rejetez cela ! Examinez ceci, n'examinez pas cela !», quand il dit à d'autres : «Que [signifie] : cultivez ceci, ne cultivez pas cela ? Il faut cultiver les pensées d'Éveil *(saṃbodhyaṅga)* et faire cesser les trois liens *(saṃyojana)*», quand il dit à d'autres : «Que [signifie] : examinez ceci, n'examinez pas cela ? Il faut examiner les trois biens (*kuśala* ?) de l'ascète *(śramaṇa)*, à savoir le bonheur *(sukha)* de la sortie *(niḥsaraṇa)*, le bonheur de l'absence de haine, le bonheur de l'absence de colère», quand il dit à d'autres : «Que [signifie] : n'examinez pas cela ? Il s'agit des trois douleurs *(duḥkha)* de l'ascète. Quelles sont ces trois ? L'examen du désir, l'examen de la haine, l'examen de la colère», quand il dit à d'autres : «Que [signifie] se remémorer ? Que [signifie] ne pas se remémorer ? Alors, remémorez-vous la Vérité de la douleur, remémorez-vous la Vérité de l'origine, remémorez-vous la Vérité de la cessation, remémorez-vous la Vérité de la Voie, ne vous remémorez pas les fausses Vérités, l'opinion *(dṛṣṭi)* éternaliste, l'opinion non-éternaliste, l'opinion finitiste, l'opinion infinitiste, celle selon laquelle le principe vital *(jīva)* est le corps *(kāya)*, celle selon laquelle le principe vital est différent du corps, celles selon lesquelles le Tathāgata existe après la fin de sa vie, ou le Tathāgata n'existe plus après la fin de sa vie, ou il existe et n'existe pas, ou il n'a ni existence ni inexistence. Ne créez pas de telles remémorations».

Que nomme-t-on instruction-éducation relative à l'enseignement ? (P. 622c) De plus, faites ce départ-ci, ne faites pas ce départ-là, faites cette venue-ci, ne faites pas cette venue-là, gardez le silence et prononcez ces paroles : «Prenez un vêtement comme ceci, ne prenez pas un vêtement comme cela, entrez dans un village comme ceci, n'entrez pas dans un village comme cela», c'est ce qu'on nomme instruction-éducation relative à l'enseignement. Alors, le Bienheureux, au moyen de ces trois sujets, instruisit et éduqua les mille moines. Alors, ces moines, ayant reçu l'instruction du Buddha, tous ces mille moines devinrent *arhant*. A ce moment, le Bienheureux ayant vu que les mille moines étaient devenus *arhant*, il y eut alors dans le Jambudvīpa mille *arhant* et cinq moines *(bhikṣu)*, le Buddha étant le sixième et leur maître.

IV-1) Il retourna s'asseoir et se tourna vers Kapilavastu. A ce moment, Uruvilvā-Kāśyapa fit encore cette réflexion : «Pourquoi le Bienheureux s'est-il assis, tourné vers Kapilavastu ?» Alors, Uruvilvā-Kāśyapa s'agenouilla devant le Bienheureux et lui dit : «Sans [vouloir] m'informer, [je me demande] pourquoi le Tathāgata est assis, tourné vers Kapilavastu». Le Bienheureux lui dit : «Quand un Tathāgata demeure dans le monde, il doit accomplir cinq tâches. Quelles sont ces cinq ? 1) Faire tourner la Roue de la Doctrine. 2) Prêcher sa doctrine à son père. 3) Prêcher sa doctrine à sa mère. 4) Conduire les profanes *(pṛthagjana)* à s'établir

dans la conduite des *bodhisattva*. 5) Leur transmettre les particularités des *bodhisattva*. Tels sont, ô Kāśyapa, les cinq devoirs *(dharma)* que les Tathāgata doivent accomplir quand ils sont apparus dans le monde». Alors, Uruvilvā-Kāśyapa fit encore cette réflexion : «C'est parce que le Tathāgata s'est souvenu de sa famille et de son pays d'origine qu'il s'est assis, tourné vers eux».

A ce moment, les cinq moines arrivèrent peu à peu au bord de la rivière Nairañjanā. S'étant approchés du Bienheureux, ils se prosternèrent à ses pieds et s'assirent sur un côté. Alors, le vénérable Udaya vit de loin le Bienheureux, assis, tourné vers Kapilavastu, et l'ayant vu, il fit cette réflexion : «Le Bienheureux désire certainement aller à Kapilavastu pour voir ses parents et son village». Alors, Udaya s'agenouilla devant le Bienheureux et lui dit : «A présent, puis-je désirer poser une question? Je souhaite seulement l'exprimer». Le Bienheureux lui dit : «Ce que tu désires demander, demande-le». Udaya dit au Bienheureux : «J'ai observé que l'esprit du Tathāgata est tourné vers Kapilavastu».

2) Le Bienheureux lui dit : «Il en est comme tu le dis. Ô Udaya, sache-le, autrefois je suis allé auprès du roi Śuddhodana et [je lui ai promis] de revenir plus tard. C'est pourquoi il faut d'abord envoyer un messager à la caste des *kṣatriya* pour lui faire savoir que le Tathāgata va arriver ensuite. Va dire au roi que, dans sept jours, le Tathāgata viendra voir le roi». Udaya répondit : «Oui, ô Bienheureux».

Aussitôt, Udaya se leva de son siège, mit ses vêtements en ordre, se prosterna (p. 623a) aux pieds du Bienheureux et, ayant disparu de devant le Bienheureux, il alla à Kapilavastu, auprès du roi Śuddhodana, où il resta debout devant le roi.

A ce moment, le roi Śuddhodana était assis dans son grand palais avec ses femmes. Alors, Udaya vola dans l'espace, et le roi Śuddhodana vit Udaya qui, tenant son bol *(pātra)* d'une main et son bâton *(daṇḍa)* de l'autre, se tenait debout devant lui. L'ayant vu, il fut effrayé en son cœur et il prononça ces paroles : «Qui est-ce? Un homme ou un [génie] non-humain *(amanuṣya)*? Un dieu ou un démon? Un Yakṣa ou un Rakṣasa? Un dieu ou un Nāga? Un démon ou un esprit?» Alors, le roi Śuddhodana demanda à Udaya : «Es-tu un homme?» De plus, il adressa cette stance à Udaya :

«Es-tu un dieu? Es-tu un démon? Ou bien un Gandharva? A présent, quel est ton nom? Je désire maintenant le savoir».

Alors, Udaya répondit au roi par ces stances :

«Je ne suis ni un dieu ni un Gandharva. Ici, dans le pays de Kapilavastu, je fus un homme du pays du grand roi.

«Mon maître est Śākyamuni, qui a détruit jadis la troupe de Māra Pāpimant, [forte] de dix-huit millions [de démons]. De ce sage *(arhant)* je suis le disciple».

Alors, le roi Śuddhodana adressa cette stance à Udaya :

«Qui a détruit la troupe de Māra Pāpimant, [forte] de dix-huit millions [de démons]? Qui a pour nom Śākyamuni? De qui fais-tu maintenant l'éloge?»

Alors, Udaya prononça ces stances :

«Dès que naquit le Tathāgata, le ciel et la terre subirent partout une grande secousse. Son vœu, il l'a entièrement accompli, et maintenant il est appelé Siddhārtha.

«Il a vaincu la troupe de Māra Pāpimant, [forte] de dix-huit millions [de démons]. Il est nommé Śākyamuni; aujourd'hui, il a réalisé la Voie des *buddha*.

«Cet homme est le lion *(siṃha)* des Śākya, de ce Gautama je suis le disciple. Aujourd'hui je suis devenu ascète *(śramaṇa)*, mon ancien nom était Udaya».

A ce moment, le roi Śuddhodana, ayant entendu ces paroles, fut tout joyeux en son cœur [et il bondit] sans pouvoir se maîtriser. Il dit à Udaya : «Ô Udaya, le prince héritier Siddhārtha est-il encore en vie maintenant?» Udaya répondit : «Le Buddha Śākyamuni est maintenant en vie». Alors, le roi lui demanda : «Est-il devenu un *buddha* maintenant?» Udaya répondit : «A présent, il est devenu (p. 623b) un *buddha*». Le roi demanda encore : «Aujourd'hui, où demeure le Tathāgata?» Udaya lui répondit : «Le Tathāgata est maintenant au pays des Magadha, sous un arbre *nyagrodha*». Le roi demanda : «Les disciples qui le servent et le suivent, quels hommes sont-ils?» Udaya répondit : «Des dieux par millions et mille moines, les quatre Rois divins se tiennent constamment à sa droite et à sa gauche». Le roi dit alors : «Quel est l'aspect des vêtements qu'il porte?» Udaya répondit : «Les vêtements que porte le Tathāgata sont nommés *kāṣāya*». Le roi demanda : «De quels aliments se nourrit-il?» Udaya répondit : «Le corps *(kāya)* du Tathāgata se nourrit de la doctrine *(dharma)*». Le roi demanda encore : «Ô Udaya, pourrais-je voir le Tathāgata?» Udaya répondit : «Ô roi, ne sois pas soucieux, dans sept jours le Tathāgata viendra et entrera dans la ville». Alors, le roi ressentit une joie extrême qu'il ne pouvait maîtriser, et de sa propre main il versa à boire et l'offrit à Udaya.

Alors, le roi Śuddhodana fit battre les tambours à grand bruit et ordonna que le peuple du royaume nivelât et arrangeât les routes en ôtant les impuretés, qu'il versât des liquides parfumés sur le sol, suspendît des bannières et des parasols, et qu'il exécutât une musique [d'une qualité] inestimable. Il ordonna en outre que tous les aveugles, sourds et muets fassent en sorte de ne pas se montrer car, dans les sept jours, Siddhārtha viendrait et entrerait dans la ville. Alors, le roi Śuddhodana, ayant appris que le Buddha viendrait et entrerait dans la ville dans les sept jours, ne put dormir [pendant tout ce temps].

3) Alors, le septième jour étant arrivé, le Bienheureux fit cette réflexion : «Maintenant, il convient que j'aille au pays de Kapilavastu en utilisant la force de mes bases de pouvoirs surnaturels». Aussitôt, le Bienheureux, à la tête de ses moines qui le précédaient, le suivaient et l'entouraient, alla au pays de Kapilavastu. Étant arrivé là, il se rendit au nord de la ville, dans un parc de *śāla*.

A ce moment, le roi Śuddhodana apprit que le Bienheureux était arrivé au parc de *śāla*, au nord de la ville de Kapilavastu. Alors, le roi Śuddhodana, à la tête de la foule des Śākya, se rendit auprès du Bienheureux. A ce moment, le Bienheureux fit encore cette réflexion : «Que le roi Śuddhodana vienne lui-même, en personne, cela ne me convient pas. Je dois aller maintenant à sa rencontre. Pourquoi? Parce que [mes] sentiments de reconnaissance et de respect envers mes père et mère qui m'ont élevé et nourri sont profonds». Alors, le Bienheureux, à la tête de la troupe de ses moines, alla à la porte de la ville, en volant dans l'espace à sept toises du sol.

A ce moment, le roi Śuddhodana vit le Bienheureux, qui avait une correction incomparable, très rare en ce monde, dont les facultés *(indriya)* étaient apaisées et pures, qui ne pensait pas à une foule [de choses], dont le corps portait les trente-deux marques *(lakṣaṇa)* et les quatre-vingts signes de beauté qui ornaient son corps. Il émit des pensées de joie et, se prosternant aussitôt, il prononça ces paroles : «Je suis de la caste royale des *kṣatriya* et j'ai pour nom roi Śuddhodana».

Le Bienheureux lui dit : (p. 623c) «Puisse le grand roi jouir d'une longévité sans limite! C'est pourquoi, ô grand roi, gouverne-toi et transforme-toi au moyen de la doctrine correcte et n'utilise plus les doctrines fausses. Ô grand roi, sache-le, ceux

qui se gouvernent et se transforment au moyen de la doctrine correcte, lors de la destruction de leur corps, à la fin de leur vie, ils renaissent en de bons endroits, au ciel *(svarga)*».

Aussitôt, le Bienheureux, marchant dans l'espace, alla au palais du roi Śuddhodana et, quand il y fut arrivé, il s'assit sur un siège. Quand le roi vit le Bienheureux assis, [l'esprit] concentré, de sa propre main il lui servit à boire et lui offrit toutes sortes de boissons et d'aliments. Quand il vit que le Bienheureux avait fini son repas, il lui versa de l'eau pure [sur les mains] et il prit un petit siège pour écouter le sermon.

Alors, le Bienheureux exposa au roi Śuddhodana ce dont le sens est mystérieux. Ce dont il lui parla, ce fut un exposé sur le don *(dāna)*, un exposé sur la moralité *(śīla)* et un exposé sur la renaissance au ciel *(svarga)*, [expliquant] que le désir *(kāma)* est une pratique impure et que la sortie *(niḥsaraṇa)* est le bonheur *(sukha)*. Quand le Bienheureux vit que la pensée du roi s'était ouverte et que son esprit comprenait, il prêcha au roi toute la doctrine que les *buddha* Bienheureux prêchent toujours : la douleur, son origine, sa cessation et la Voie. Alors, tandis que le roi Śuddhodana était sur son siège, ses poussières et ses taches disparurent et il obtint l'œil de la doctrine *(dharmacakṣus)*, [qui est] pur *(śuddha)*. A ce moment, le Bienheureux, ayant prêché sa doctrine au roi, se leva de son siège et partit.

4) Alors, le roi Śuddhodana réunit la foule des Śākya et prononça ces paroles : «L'aspect des ascètes *(śramaṇa)* est très laid. Qu'un [homme] de la caste des *kṣatriya* conduise une troupe de brahmanes, cela ne lui convient pas. Qu'un [homme] de la race des Śākya *kṣatriya* revienne et obtienne une troupe de *kṣatriya*, cela est excellent». Les Śākya répondirent : «Oui, ô grand roi ! Comme l'enseigne le grand roi, qu'un [homme] de la race des *kṣatriya* revienne et obtienne une troupe de *kṣatriya*, cela est excellent». Alors, le roi proclama dans le pays : «Là où il y a deux frères, qu'on prenne l'un pour suivre la Voie. Ceux qui n'agissent pas ainsi, qu'on les blâme et qu'on les punisse sévèrement». Quand les Śākya eurent entendu ces instructions du roi, là où il y avait deux frères, ils prirent l'un pour suivre la Voie, et ceux qui ne suivirent pas ces instructions, ils les blâmèrent et les punirent sévèrement.

Alors, Devadatta, de la race des Śākya, dit au Śākya Ānanda : «Le roi Śuddhodana a ordonné aujourd'hui que, là où il y a deux frères, on en prenne un pour suivre la Voie. A présent, quitte la maison pour étudier la Voie. Moi, je resterai à la maison pour m'occuper des travaux de la maison». Alors, le Śākya Ānanda bondit de joie et répondit : «Comme mon frère aîné vient de m'en donner l'ordre».

Alors, le Śākya Nanda dit au Śākya Anāruddha : «Le roi Śuddhodana a ordonné que, là où il y a deux frères, on en prenne un pour suivre la Voie et que ceux qui n'agiraient pas ainsi soient blâmés et punis sévèrement. A présent, quitte la maison, je resterai à la maison». A ce moment, le Śākya Anāruddha, ayant entendu ces paroles, bondit de joie sans pouvoir se maîtriser et il répondit : «Oui, comme mon frère aîné vient de m'en donner l'ordre».

5) Alors, le roi Śuddhodana, conduisant le Śākya Droṇodana, le Śākya Śuklodana et le Śākya Amṛtodana, s'approcha du Bienheureux. A ce moment, il conduisait un char à quatre chevaux, un char blanc, avec un parasol blanc et attelé de chevaux blancs. (P. 624a) Le deuxième Śākya conduisait un char bleu, avec un parasol bleu et attelé de chevaux bleus. Le troisième Śākya conduisait un char jaune avec un

parasol jaune et attelé de chevaux jaunes. Le quatrième Śākya conduisait un char rouge, avec un parasol rouge et attelé de chevaux rouges. Alors, les Śākya vinrent tous, réunis, les uns montés sur des éléphants, les autres montés sur des chevaux.

A ce moment, le Bienheureux vit de loin venir la foule des Śākya conduite par le roi Śuddhodana et il dit aux moines : «Regardez cette troupe de Śākya ! Regardez bien la troupe du roi Śuddhodana. Ô moines sachez-le, les Trente-trois dieux, quand ils sortent pour aller voir un parc, ils sont aussi comme ceux-là, il n'y a aucune différence».

6) A ce moment, Ānanda était monté sur un grand éléphant blanc, ses vêtements étaient blancs et son parasol blanc. L'ayant vu, [le bienheureux] dit aux moines : «Voyez-vous ce Śākya Ānanda, monté sur un éléphant blanc et [portant] des vêtements blancs?» Les moines répondirent : «Oui, ô Bienheureux! Nous le voyons». Le Buddha dit aux moines : «Cet homme va sortir de sa maison pour étudier la Voie. [Il sera] le premier des érudits *(bahuśruta)*, il sera capable de se tenir à [ma] gauche ou à ma [droite]. Voyez-vous ce Śākya Anāruddha?» Les moines répondirent : «Oui, nous le voyons». Le Buddha dit aux moines : «Cet homme va sortir de sa maison pour étudier la Voie. [Il sera] le premier de ceux qui ont l'œil divin *(divyacakṣus)*».

Alors, le roi Śuddhodana et ses frères, tous les quatre, avec Nanda et Ānanda, s'avancèrent à pied en quittant les cinq biens. Arrivés auprès du Bienheureux, ils se prosternèrent à ses pieds et s'assirent sur un côté. Alors, le roi Śuddhodana dit au Buddha : «La nuit dernière, il m'est venu cette pensée : «Un *kṣatriya* ne doit pas conduire une troupe de brahmanes, mais il doit conduire une troupe de *kṣatriya* : cela est convenable. J'ai alors proclamé dans le pays : «Là où il y a deux frères, prenez l'un et faites-lui quitter sa maison pour étudier la Voie». Je souhaite seulement que le Bienheureux leur permette de quitter leur maison pour étudier la Voie». Le Bienheureux lui dit : «C'est bien *(sādhu)*, ô grand roi! Grâce aux nombreux profits [spirituels] accumulés, les dieux et les hommes obtiendront la paix *(kṣema)*. Pourquoi? Parce que cette bonne connaissance est un champ de mérites *(puṇya-kṣetra)* fertile. Moi aussi, qui ai produit cette bonne connaissance, j'ai pu me libérer de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort». A ce moment, la troupe des Śākya put suivre la Voie.

Alors, le roi Śuddhodana dit au Bienheureux : «Je souhaite seulement que le Bienheureux instruise ces nouveaux moines comme il a instruit Udaya. Pourquoi? Parce que ce moine Udaya possède des forces surnaturelles extrêmes. Je souhaite que le moine Udaya reste toujours dans mon palais pour instruire et éduquer, afin que l'ensemble des êtres vivants *(sattva)* acquière la paix pour longtemps. Pourquoi? Parce que ce moine possède des forces surnaturelles extrêmes. Dès que j'ai vu ce moine Udaya, j'ai émis des pensées de joie et j'ai fait cette réflexion : «Si le disciple possède ces forces surnaturelles, à plus forte raison le Tathāgata doit-il posséder des forces surnaturelles incomparables». Le Bienheureux lui dit : «Oui, (p. 624b) ô grand roi, il en est comme le dit le grand roi : ce moine Udaya possède des forces surnaturelles extrêmes, il possède une grande puissance surnaturelle».

7) Alors, le Bienheureux dit aux moines : «Le premier des disciples par sa vaste connaissance et son érudition *(bahuśruta)* auquel ait pensé le roi de ce pays, c'est le moine appelé Ājñāta Kauṇḍinya. Celui qui peut exhorter et convertir les gens, c'est le moine Udaya. Celui qui possède la connaissance rapide et vive, c'est le moine

Mahānāman. Celui qui se déplace en volant joyeusement et constamment, c'est le moine Subhṛgu (?). Celui qui va et vient dans le vide, c'est le moine Vāṣpa. Celui qui a beaucoup de disciples, c'est le moine Uruvilvā-Kāśyapa. Celui dont l'esprit est capable d'examiner le vide, c'est le moine Nadī-Kāśyapa. Celui dont l'esprit est capable d'arrêter l'examen, c'est le moine Éléphant (Gaja)-Kāśyapa». Alors, le Bienheureux prêcha largement au roi Śuddhodana la doctrine subtile et mystérieuse. Quand le roi eut entendu la doctrine, il se leva de son siège, se prosterna aux pieds [du Buddha] et partit à reculons. Alors, les moines et le roi Śuddhodana, ayant entendu ce qu'avait dit le Buddha, le reçurent joyeusement et le mirent en pratique.

LE TATTVASAMGRAHA 'COMPENDIUM DES ESSENCES' de SADYOJYOTI

PAR

PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT

INTRODUCTION

Des docteurs du Śaivasiddhānta qui se sont exprimés en sanskrit et qui ont pensé la doctrine de cette école sur la base des vingt-huit Tantra qu'ils reconnaissent comme leur canon et par référence auxquels ils définissent leur communauté, Sadyojyoti est le plus ancien qui nous soit connu. On sait qu'il est antérieur à Somānanda (IXe siècle A.D.) qui le cite dans sa *Śivadṛṣṭi* (III 13). Ce qui nous est parvenu de son œuvre de commentaires et de traités originaux concerne le *vidyāpāda* des Tantra, c'est-à-dire une doctrine, conception du monde, de l'homme et de Dieu, où l'on reconnaît une réflexion philosophique remarquable par son caractère rationnel. Aghoraśiva au XIIe siècle représente une apogée dans l'histoire de l'école inaugurée par Sadyojyoti. Car il y a une histoire de la pensée, une évolution des idées à l'intérieur de cette école même.

A la fin du présent opuscule Sadyojyoti se présente comme l'auteur de la *Suvṛtti*. Aghoraśiva nous dit que c'est le nom d'un commentaire sur le *Rauravāgama*. Cela suggère qu'il peut bien y avoir un lien particulier entre ces deux textes. En comptant le présent commentaire d'Aghoraśiva, nous avons trois termes dans le cours de cette histoire, sur un sujet bien défini, les Tattva ou «Essences». Ces trois textes ne sont pas trois expressions d'une même doctrine. Ce sont trois représentants d'une recherche de caractère philosophique menée par des esprits divers, unis par une culture et un contexte de vie religieuse qui leur étaient communs, mais qui n'arrêtaient pas l'intelligence à des dogmes, lui donnait plutôt des outils pour poursuivre un effort de pensée.

Le but du présent article est surtout philologique, réunir le matériel textuel, en chercher une meilleure compréhension, avec l'intention de servir à l'histoire des idées et de l'esprit philosophique dans le Śaivasiddhānta d'expression sanskrite antérieur à l'émergence du mouvement d'expression tamoule.

Le mot *tattva* est un dérivé secondaire abstrait formé sur le démonstratif de rappel *tat-* avec le suffixe *-tva*. Les grammairiens pâninéens — et il y a tout lieu de

penser que nos auteurs l'étaient — considèrent ce mot comme étant la transformation du syntagme «tasya bhāvaḥ». *Bhāva* signifie ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, c'est-à-dire son essence. Le démonstratif renvoie à la chose dont il est question. Le *bhāva* de cette chose est son essence. *Tattva* est considéré comme une transformation de *tasya bhāvaḥ* où *tat-* représente *tasya* et *-tva* représente *bhāva*. Le sens reste le même dans la transformation. Nous traduisons donc *tattva* par «Essence». La traduction du suffixe *-tva* par «état» ou «propriété», de tattva par «réalité» ou «fait d'être tel» doit être ici évitée, bien qu'elle soit possible dans d'autres contextes, parce que, comme nous allons le voir, le *tattva* envisagé ici est quelque chose de fondamental, commun à de multiples réalités, non transitoire, non susceptible d'aucune modification, nécessaire en ce sens que si le *tattva* est détruit la chose l'est aussi.

Dans la pensée indienne une recherche d'essences à deviner à travers les phénomènes transitoires accessibles aux sens apparaît très tôt. La manifestation la plus spectaculaire et ancienne en est dans les idées Sāṃkhya et les premières listes de *tattva* de cette école. Les diverses écoles tantriques ont généralement repris ces anciennes listes, développant la pensée, l'étendant à de nouvelles sphères dans le cadre de leurs théologies notamment. Elles ont souvent beaucoup modifié la doctrine. Mais elles ont toujours poursuivi l'esprit de recherche des essences. Le Śaivasiddhānta ne manque pas à cela et de ce point de vue s'inscrit dans la ligne de la pensée Sāṃkhya.

Le *Rauravāgama* ne contient guère plus qu'une liste de *tattva*. Il reprend ceux du Sāṃkhya et ajoute quelques conceptions théologiques qui lui sont propres. La série empruntée rend compte de la constitution de l'univers et de la personne humaine. La série ajoutée rend compte surtout de la nature de l'Âme et de Dieu. Sadyojyoti reprend la même liste dans les deux domaines et fait une brève caractérisation de chaque conception. Aghoraśiva fait une démonstration logique de l'existence de chaque *tattva*, cherchant à justifier la réalité de la conception.

Le critère de détermination d'une essence est une fonction. Par exemple on reconnaît dans la matière physique solide la capacité de porter. C'est cette fonction de porter qui définit une essence appelée Terre et non des propriétés d'une substance. De même tout ce qui est liquide apparaît prendre appui sur ce qui le porte; l'eau prend la forme du pot qui la contient. On reconnaît donc une essence appelée Eau définie par la fonction de prendre appui. Et ainsi de suite.

Une essence se définit par une fonction et par une seule. Aghoraśiva le répète plusieurs fois. Si l'on suppose plusieurs fonctions pour une essence, ce n'est plus la peine de penser à plusieurs essences. Une seule à multiples fonctions rendra compte de toute la réalité. La fonction unique est donc le seul critère de détermination d'une essence.

L'essence n'est donc pas observable directement, accessible aux sens. Elle est une réalité profonde qui se cherche et qu'Aghoraśiva présente comme obtenue à partir d'une inférence.

L'idée de fonction mène à d'autres conséquences. Aghoraśiva utilise l'analyse de l'action que les Grammairiens pâninéens ont fondée sur l'observation du langage. L'action (*kriyā* ou ici *kārya*) est l'activité d'un agent aidé par plusieurs autres facteurs. L'agent *(kartṛ)* est défini comme indépendant et dirigeant les autres facteurs qui sont tous dépendant de lui. Il peut être un simple incitateur *(prayoktṛ)* des autres à agir. Il détermine l'action en particulier d'instruments *(karaṇa)*. L'instrument est défini comme ce qui apporte la contribution la plus proche du

résultat. Il a son action propre qui est une contribution à l'action principale, dont il est l'agent, mais qu'il n'accomplit que sous l'impulsion de l'agent principal. L'action porte sur un objet *(karman)* défini comme ce que l'agent désire le plus concerner par son action, ou comme ce qui est le réceptacle du résultat de l'action. Et l'objet de l'action n'est pas conçu comme purement passif. Il a, lui aussi, sa fonction propre qui est une contribution à l'action générale. Un autre facteur important de l'action est la location (*adhikaraṇa* chez les Grammairiens, ici *adhiṣṭhāna*).

L'essence se définit par une fonction conçue dans ce cadre. Par exemple la fonction d'expérience *(bhoga)*, connaissance et action, est conçue comme ayant un agent qui est l'Âme, la personne humaine (Puruṣa). Cet agent a besoin d'instruments qui sont ses outils de connaissance et d'action. Chacun des instruments est une essence particulière, chacune étant définie par l'action qui est sa contribution particulière à la fonction principale d'expérience. Enfin l'objet de cette action est le monde, l'acte *(karman)* antérieur, la Souillure *(mala)* qui affecte chaque Âme depuis toujours et qui sont considérés comme liant l'Âme et restreignant ses capacités innées de connaissance et d'action universelles. Le résultat de l'action d'expérience est l'usure, donc la destruction finale de ce lien. Les objets contribuent à cette usure par leur activité propre de mûrissement *(paripāka)*. Dans ce système où tout est orienté vers le salut de l'Âme, où le monde est fait pour l'expérience de l'Âme, la raison d'être des choses est de servir l'Âme, de l'aider à se libérer d'elles-mêmes; leur mode d'être est le mûrissement. Ils s'ordonnent aussi en essences définies par les fonctions propres qui sont leur raison d'être, leur vie de mûrissement.

De plus cette notion d'essence est pensée dans le cadre d'une conception bien définie de la cause matérielle. Aghoraśiva professe clairement la doctrine Sāṃkhya du *satkāryavāda* «thèse du produit existant [dans sa cause]», selon laquelle la cause matérielle contient en puissance son produit, puisqu'elle se tranforme en lui. Inversement le produit contient sa cause matérielle. Il n'y a pas de néant. La création n'est pas la venue à l'existence *(utpatti)* de quelque chose qui n'existait pas auparavant. C'est la manifestation *(abhivyakti)* de quelque chose qui existait déjà. S'il n'y a pas de néant avant la manifestation, dans la continuité d'existence qu'assure la transformation, il faut bien penser qu'il y a deux formes d'existence. Les Sāṃkhya parlent donc d'existence sous forme subtile *(sūkṣma)*, non accessible aux sens, de la chose avant sa manifestation, et d'existence sous forme grossière *(sthūla)* accessible aux sens après la manifestation.

Le produit existe dans la cause. La cause existe dans le produit. L'un est subtil quand l'autre est grossier. Étant donné cette correspondance nécessaire on peut inférer l'existence du subtil à partir du grossier, celle de ce qui n'est pas accessible aux sens à partir de ce qui l'est.

Aghoraśiva pense clairement l'agent comme un sujet conscient et animé *(cit)* agissant sur et avec l'aide d'une matière non-consciente et non-animée *(acit)* par elle-même. On a vu que l'ensemble des facteurs d'action est soumis au seul agent. L'Âme est ainsi distinguée de la matière, comme l'agent de l'ensemble des autres facteurs d'action. Toutes les essences qui constituent ces derniers sont donc classées dans la matière et conçues comme des transformations diverses du même principe matériel (*prakṛti* ou *māyā*). Aghoraśiva a donc ici un nouveau moyen d'ordonner les essences entre elles. Ce sont des étapes dans une vaste transformation de la matière, chaîne où elles apparaissent comme causes matérielles ou effets les unes des autres.

La recherche des essences se fait ainsi dans trois directions, recherche de la fonction fondamentale, recherche du rapport avec la fonction générale d'expérience, recherche de la cause matérielle.

Cette recherche se fait dans trois domaines, celui du monde, celui de la personne humaine et de son psychisme, celui des Âmes et de Dieu. Les deux premiers contiennent vingt-quatre Essences, celles qui sont déjà connues du Sāṃkhya et, en plus, quelques autres qui sont des conceptions tantriques originales. Le troisième domaine est à part et c'est surtout à son propos que l'on note des divergences importantes de conception au cours de l'histoire.

Le *Rauravatantra*, tel qu'il nous est accessible par son édition princeps due aux efforts de collecte de manuscrits, de collation et de critique de Śrī N. R. Bhatt, contient plusieurs listes d'Essences, dont la concordance n'est pas parfaite, mais seulement dans des détails. A la suite d'une explication du sens du mantra Vyomavyāpin (*vidyā paṭala* X 98-101), on trouve une liste de 30 Essences : 10 Essences de base, Kalā, Avyakta, Guṇa (sattva, rajas, tamas), Buddhi, Ahaṃkāra, Tanmātra (5) ; 16 Essences dérivées ou produits des précédentes, Indriya (11), Bhūta (5) ; deux autres intruments de connaissance et d'action pour l'Âme, Vidyā et Rāga ; enfin Puruṣa et Śiva. Dans le contexte de la création *(sṛṣṭi)*, dans une première description (*vidyā paṭala* I) on trouve la même série jusqu'à Buddhi, puis Pradhāna, Rāga, Vidyā, Kalā et en plus une série d'êtres de nature spirituelle dont il est dit qu'ils sont créés pour délivrer les Âmes du lien. Il y a donc deux domaines, l'un qui lie, celui qui est fait des produits du Pradhāna, l'autre qui délivre de ce lien. Les êtres délivreurs sont des Âmes créées par Śiva : sept millions de Mantra, huit Seigneurs des Mantra appelés aussi Vidyeśvara, vidyā étant ici un synonyme de mantra, d'autres êtres conduits par Vīrabhadra, tous chargés d'exécuter les actions de création, etc., sous l'impulsion de Śiva. Dans la deuxième description (*vidyā paṭala* II) de la création apparaissent le principe spirituel Śiva qui se subdivise en huit, les huit Vidyeśvara, puis la Māyā et ses produits, Kalā, Rāga, Vidyā, Avyakta, Guṇa, Buddhi, etc. Dans un quatrième contexte, celui des voies (adhvan) offertes en option dans divers rites (*vidyā paṭala* IV), la même série apparaît un peu abrégée : la partie inférieure s'arrête au Pradhāna ; et le texte nous dit ensuite que l'on passe au domaine d'une Grande Māyā (Mahāmāyā) qui semble être donnée comme le domaine des Vidyeśvara ; sont enfin évoqués les Puissances (Śakti) de Śiva, Śiva sakala c'est-à-dire muni de cinq aspects, Śiva niṣkala sans division.

On retrouve dans le *Tattvasaṃgraha* de Sadyojyoti toutes ces Essences et figures théologiques. Et il est vraisemblable qu'il y a un lien privilégié de cet opuscule avec cet Āgama particulier. La liste de Sadyojoyoti est la suivante : 5 éléments (Bhūta, strophes 2-3), 5 éléments subtils (Tanmātra, st. 4), 5 Organes d'action (Karmendriya, st. 6), 5 Organes de connaissance (Buddhīndriya, st. 7), 3 Organes internes (Citta, Ahaṃkāra, Buddhi, st. 8), Propriétés (Guṇa, st. 10), Non-manifesté (Avyakta, st. 11), Rāga (st. 13), Vidyā (st. 14-16), Kalā (st. 19 sq.), Māyā (st. 28), Âme liée (Paśu, st. 29), Âme pure non délivrée (Śuddhātman, st. 30-31), Maṇḍalin et 100 Rudra ou Mantreśa inférieurs (st. 32-33), Mantra (st. 34-37), 8 Vidyeśvara ou Mantreśa supérieurs (st. 42-43), Śakti et Śiva (st. 51-53), ce qui donne un total de 36, nombre non mentionné ici par l'auteur, mais fréquent dans les listes tantriques de Tattva. La matière du *Raurava* réapparaît ici, mais il y a enrichissement, surtout dans le domaine supérieur, avec l'introduction du concept de Śuddhātman,

intermédiaire entre l'Âme liée et l'Âme totalement délivrée, et de quelques figures théologiques, qui sont bien connues par ailleurs, notamment dans le riche *vidyāpāda* du *Mṛgendrāgama.* La définition et la justification de l'existence de ces essences entraînent l'auteur dans de brèves digressions sur la nature de l'expérience *(bhoga)*, les puissances de connaissance et d'action de l'Âme, le *karman*, la *dīkṣā*, la relation des Âmes du domaine supérieur avec Śiva et Śakti, la délivrance. Sur ce dernier sujet on note une différence avec un passage du *Raurava.* Ce texte parle de la création des Âmes supérieures à partir de Śiva qui semble en être la cause matérielle : «... kāraṇād ātmano 'vyayāt | mantrakoṭyo 'bhavan sapta ... (de l'Âme impérissable, cause matérielle, sont nés sept crores de Mantra)» (*vidyā paṭala* I 12). Il parle d'une division du Śivatattva en huit parties (*vidyā paṭala* II 9). Sadyojyoti prend en revanche une position nettement et totalement dualiste sur ce point. Les Mantra sont des Âmes à qui Śiva donne une fonction, mais qu'il ne crée point à partir de lui-même. Et il explique les passages d'Āgama qui les identifie à Śiva ou sa Śakti, comme opérant une surimposition (st. 46-50). La pensée de Sadyojyoti représente une systématisation dualiste.

Aghoraśiva est un esprit puissant et remarquable de clarté. Il a brassé plus de matière et dans son commentaire du *Tattvasaṃgraha* utilisé un plus grand nombre de sources. Il ajoute notamment deux Essences, le Temps (Kāla) et le Régulateur du *karman* (Niyati) que Sadyojyoti a manifestement ignorés dans le présent contexte, comme, d'ailleurs, le *Rauravāgama.* Il est aussi connu comme l'auteur de la systématisation dualiste la plus poussée dans l'école du Śaivasiddhānta. Cela est apparent dans son commentaire sur le *Tattvaprakāśa* de Bhoja, où il a transposé dans le domaine du non-conscient *(acit)* pur des Essences que Bhoja situait manifestement dans le domaine du conscient *(cit)*, parce qu'il ne concevait les Essences que dans le cadre de la transformation d'une cause matérielle, la transformation étant la caractéristique du non-conscient. A propos du *Tattvasaṃgraha* Aghoraśiva n'a pas opéré la même transposition. Ce présent ouvrage réfère au commentaire du *Tattvaprakāśa* (p. 132, 137) lui est donc ultérieur. Il n'en reprend donc pas la même matière dans sa totalité. Il a autre chose à dire ici, sans que rien ne vienne infirmer l'ouvrage antérieur. Il commente donc Sadyojyoti à la lettre, interprète tout ce qui concerne le domaine impur comme étant *acit.* Puis quand Sadyojyoti passe au domaine pur (st. 29), il dit simplement «après avoir exposé la voie impure, l'auteur dit l'être à qui elle sert». Ainsi il passe à un autre sujet que celui de l'échelle des Essences transformations de la Mayā ou Mahāmāyā. Cela nous vaut un exposé et des explications chargées de la clarté propre à ce commentateur sur le monde théologique du Śaivasiddhānta que l'on avait pas dans l'ouvrage précédent.

La présente édition est faite sur l'édition princeps et six manuscrits. La première ne dit pas sur quels manuscrits elle est basée. A en juger par les nombreuses variantes qu'elle fait apparaître, elle est le produit de la consultation d'autres manuscrits que ceux que nous avons lus. Il n'y a pas plusieurs recensions du texte. Les variantes sont nombreuses, mais de forme, plus que de sens, et très diversement réparties dans les manuscrits qui ne forment pas de famille, sont tous relativement récents et ne peuvent être mis en rapport mutuel de parenté. Nous avons adopté les leçons procurant le sens le plus satisfaisant. La traduction montre comment nous avons compris et explique par elle-même le choix de la leçon. Nous avons placé en

notes les seules variantes qui offrent quelque sens, laissant tout ce qui est manifestement faute de copiste.

Nous tenons à remercier les Bibliothèques qui nous ont permis de consulter, copier, collationner et publier les précieux manuscrits dont elles ont la charge, l'Adyar Library et l'Oriental Research Institute de Mysore. Nous remercions les Directeurs de l'Institut français de Pondichéry et de l'École française d'Extrême-Orient qui ont mis à notre disposition toutes les riches ressources qu'offrent leurs institutions aux indianistes en quête de documentation sur les religions de l'Inde actuelle et leur passé. Nous pensons particulièrement à Śrī N. R. Bhatt qui nous a aidé non seulement dans la documentation, mais aussi dans la compréhension et l'interprétation.

Abréviations :

A manuscrit IFI 40042.
B manuscrit IFI 39851.
C manuscrit IFI 47625.
D édition princeps : Tattuvasaṅkiraham avec commentaire, édité par Nā. Kiruṣṇacāstiri, Civakāmacittānta Paripālaṉa Caṅkam, Tēvakōṭṭai, 1923, p. 1-53.
E manuscrit Adyar 71471.
F manuscrit Adyar 75274.
G manuscrit Mysore P 269/2.

Texte et traduction

[1]śivatvaṃ nirmalaṃ yasya śaśvad viśvavilakṣaṇam |
tam ahaṃ sarvadaṃ vande śrīmadabhrasabhāpatim ||
padavākyapramāṇajñaḥ sadyojyotir gurūttamaḥ |
sākṣād iva śivo 'smābhir alakṣyamativaibhavaḥ ||
tattvasaṃgrahacandrasya prakāśāya vitānitā |
śrīnārāyaṇakaṇṭhena bṛhaṭṭīkā śaranniśā ||
tathāpi khinnabuddhīnāṃ bṛhaṭṭīkāpravistare |
hitāya laghuṭīkātra mayeyam uparacyate[2] ||

1. A B E ajoutent le *maṅgalaśloka* du *Campūrāmāyaṇa* de Bhoja. 2. uparacyate C D E F G : uparañjyate A; upacaryate B.

Je salue ce Maître de l'assemblée [, fait de] Vide[1], donneur de tout, chez qui l'essence de Śiva[2] est sans la Souillure, éternelle, différente de l'univers.

Il sait le mot, la phrase, la connaissance droite[3], Sadyojyoti est le meilleur des maîtres, il est tel Śiva en personne, nous ne pouvons concervoir la richesse de sa pensée.

Pour faire briller la Lune qu'est le 'Compendium des Essences', le fortuné Nārāyaṇa Kaṇṭha a créé une Nuit d'automne[4], sa «Grande Glose».

Cependant pour le bien de ceux dont l'esprit peine dans l'ampleur de la Grande Glose, celle-ci, légère, est par moi ici composée.

1. *abhrasabhāpatim* : composé *karmadhāraya* où le membre antérieur qualifie le membre ultérieur : «maître de l'assemblée, qui est le Vide». A Citamparam le sanctuaire est appelé *kanakasabhā* «assemblée

d'or» et la divinité y est un *liṅga* fait de l'élément *ākāśa* ou Vide. Śiva y est donc un Maître d'assemblée et est fait de Vide.

2. *śivatvam* : essence de *Śiva*, c'est-à-dire le *cit* «conscience», fait de connaissance et d'action, qui est donc ce qui fait que l'on connaît et est animé. Le *cit* appartient à Dieu et à toute âme individuelle. Les épithètes qui suivent montrent comment Dieu diffère de l'âme individuelle.

3. C'est-à-dire le *vyākaraṇa*, la *mīmāṃsā* et le *nyāya*.

4. *śarанniśā* : nuit d'automne. *Śarad* (octobre-novembre) est dans la majeure partie de l'Inde la saison des nuits pures où la lune atteint son maximum de brillance.

Tatra tāvad atrabhavān ācāryaḥ paramaśivapraṇāmapūrvakaṃ prakaraṇakaraṇaṃ[1] pratijānīte[2] |

cidacinnetāram ajaṃ sarvajñaṃ śaṃkaraṃ praṇamyāham[3] |
mandamatibodhahetos tattvāni vadāmi saṃkṣepāt || 1 ||[4]

1. prakaraṇakaraṇaṃ A B C D E F : karaṇaṃ G. 2. pratijānīte C D E F : pratijānāti A B. 3. praṇamyāham A B C D E G : praṇamāmyaham F. 4. Mètre *āryā*.

Dans ces conditions, tout d'abord, le Vénérable Maître annonce la composition d'un court traité, après une prosternation à l'adresse de Śiva suprême :

Après avoir salué Śaṃkara, conducteur des consciences et non-consciences, non-né, omniscient, je dis, pour la compréhension des novices, les Essences, en résumé. 1

cidacinnetāraṃ citāṃ baddhātmanām acitāṃ ca[1] bindumāyātatkāryāṇāṃ netāram adhiṣṭhātāram | sākṣāt paraṃparayā ca śuddhāśuddhajagadutpādānenātmanāṃ[2] yathārhaṃ śuddhāśuddhabhogapradam ity arthaḥ | ataś ca jagataḥ saṃniveśādimattvena kāryatvāt tatkartṛtayeśvarasiddhir iti bhāvaḥ | etena prakṛtikarmapuruṣeśvara[3]vādino 'pi nirastāḥ, prakṛtikarmaṇor acetanatvāt puruṣasya ca samalatvenāsvavaśatvāt[4] |

1. G om. ca. 2. utpādānenātmanāṃ E F G : upādānenātmanāṃ B C D : utpātanenātmanāṃ A. 3. prakṛtikarmapuruṣeśvara- G : prakṛtipuruṣakarmeśvaro A B C D E F. 4. -vaśatvāt C D E F G : -vaśāt A B.

«Cidacinnetāram» ([cit-acit]-netṛ- [dvandva] tatpuruṣa) *netṛ* c'est-à-dire régisseur des *cit*[1] qui sont les Âmes liées et des *acit* qui sont le Bindu, la Māyā et leurs produits. Le sens est : donateur, directement et indirectement[2], par la création de mondes purs et impurs, d'expériences pures et impures aux Âmes selon ce qu'elles méritent. L'idée implicite est : et de cette façon, puisque le monde est une chose produite en ce qu'il comporte une composition d'éléments divers, il y a établissement de Dieu en qualité d'agent[3] de cet univers. Par cela sont réfutées les doctrines de ceux qui disent que Dieu est la Matière, l'Acte ou une Âme ; car la Matière et l'Acte sont non-conscience et une Âme liée à la Souillure est non indépendante[4].

1. Le *cit* est la conscience, essence inaltérable des Âmes ; *acit* est la non-conscience, essence toujours sujette à transformation des deux sortes de causes matérielles appelées Bindu dans le domaine pur, Māyā dans le domaine impur. Dieu est placé au-dessus des Âmes liées et des matières envisagées dans leur principe ou dans leurs transformations. Le terme *adhiṣṭhātṛ* désigne la situation au-dessus de quelque chose et le fait de gouverner cette chose. La phrase suivante explicite la relation entre Dieu et les entités qu'il domine et régit.

2. Śiva affecte directement les âmes supérieures à la fonction de Vidyeśvara, Mantra, etc., dans des mondes dits purs ; cela leur permet d'avoir des expériences pures avant la délivrance définitive. Par l'intermédiaire des Vidyeśvara il place les âmes inférieures dans des mondes dits impurs qui leur donnent des expériences impures consommant leurs actes, etc.

3. La notion d'agent s'oppose à celle de cause matérielle. L'agent cause la transformation de la cause matérielle sans se transformer lui-même. Il engage les Âmes liées dans l'expérience des fruits de leurs actes *(bhoga)*, sans s'engager lui-même, sans entrer en contact avec la matière. D'autre part c'est un fait d'expérience courante que la matière ne se transforme pas d'elle-même ; un agent est nécessaire pour

mettre en œuvre la transformation. L'existence de la transformation de la matrice matérielle *(prakṛti)* en le monde divers est la preuve de l'existence d'un agent supérieur à tout qui est Dieu, appelé Śiva.

4. La caractéristique de l'agent est la conscience et l'indépendance. Sur cette dernière propriété voir Pāṇini qui définit l'agent «svatantraḥ kartā» 1.4.54.

ajaṃ nityanirmalatvāt[1] śarīrādiyogātmanāpi janmanā rahitam | anena cāsya nityatvaṃ siddham | asya hi jagatkartur anityatve janmādiyogitvenā[2]cetanatvam anavasthānaṃ ca syāt |

1. nityanirmalatvāt C D E G : nityaṃ nirmalatvāt A B F. 2. -yogitvenā- G : -yogitveva- A B C D E F.

«Ajam» : dépourvu de naissance consistant en la possession d'un corps, etc., parce qu'il est éternellement pur. Et par cela son éternité est établie. En effet, si cet agent du monde était non-éternel, il serait sujet à la naissance, etc., serait donc non-conscience et il y en aurait indétermination[1].

1. Étant non-éternel, Dieu serait produit et donc sujet à transformation, ce qui est la caractéristique du non-conscient. D'autre part pour ce Dieu produit il faudrait un agent créateur qui, s'il était aussi un Dieu produit, supposerait un autre agent créateur, et ainsi de suite à l'infini. Il faut donc poser que Dieu est non-né et éternel.

kiṃ ca sarvajñaṃ malarahitvāt sarvakartṛtvāc ca | idaṃ cātrākūtaṃ nāsya jñānaṃ naiyāyikādīnām iva manaḥsaṃyogādyapekṣam api tu jñānaṃ svabhāva eva | tasya ca jñeyakāryādyupādhibhedād aupacārikam[1] ānantyam | yac chrūyate

tad ekaṃ viṣayānantyād bhedānantyaṃ prapadyate|
kartṛtvaṃ tadabhinnatvād tadvad evopacārataḥ || iti[2] |

1. -bhedād aupacārikam A B C D E G : -bhedādau pañcādikam F. 2. *Mṛgendra vidyā* V 17, p. 173.

De plus «sarvajñam» : par sa qualité [d'être] dépourvu de la Souillure et par sa qualité d'agent de tout[1]. Et ici l'intention est la suivante : la connaissance chez Dieu n'est pas dépendante d'une relation avec un organe psychique, comme les Naiyāyika, etc. le pensent[2]; elle est sa nature propre. Et le caractère infini lui est attribué par surimposition en vertu de la diversité des qualifications que lui donnent les objets de connaissance et d'action. C'est ce qui est révélé :

«Cette [connaissance] qui est une, prend une infinité de diversifications, par l'infinité des objets, par surimposition; il en est de même de la qualité d'agent, puisque [l'action] ne diffère pas [de la connaissance].»

1. La qualité d'agent suppose la connaissance et la volonté relativement à l'objet de l'action, etc. La qualité d'agent de tout suppose donc l'omniscience. Ces deux qualités de portée universelle sont l'essence de toute âme. Chez Dieu il n'y a pas la Souillure *(mala)* qui limite cette portée.

2. Pour les Naiyāyika Dieu ou soi suprême *(paramātman)* est le support d'une connaissance éternelle. La connaissance est une qualité *(guṇa)*, non la substance de Dieu. Voir *Tarkasaṃgraha*, p. 41-42. La connaissance est réalisable par l'intermédiaire du sens interne *(manas)*. Ce dernier est classé comme substance *(dravya)* différente de l'*ātman*. Un contact *(saṃyoga)* apparaît donc nécessaire entre les deux substances pour que l'*ātman* ait sa relation nécessaire *(samavāya)* avec la qualité de connaissance. Les Śaivasiddhāntin considèrent que l'âme a pour essence la conscience et que dans son état pur qui est celui de Dieu elle n'a aucune relation avec les substances qui pour eux sont de simples transformations de la matrice matérielle qu'est la *prakṛti*.

śaṃkaraṃ śaṃ sukham apreryatārūpaṃ sarvajñatvasarvakartṛtvātmakaṃ svasāmyam ātmanāṃ[1] karotīti śaṃkaras tam | anenāsya[2] mokṣapradatvam āha | lakṣyapadaṃ caitat |

1. ātmanāṃ D G : ātmānāṃ E : ātmānaṃ A B C F. 2. anenāsya A B C E F G : anena cāsya D.

«Śaṃkaraṃ» : (*upapadasamāsa* de *śam* et *-kara* dérivé de *kṛ* avec suffixe *ac*[1], employé ici avec la deuxième désinence) celui qui crée, pour les âmes, *śam* c'est-à-

dire la félicité consistant en la qualité d'être non-incité, en la qualité de connaisseur de tout et d'agent de tout, ce qui est la similarité avec lui-même. Par cela la qualité de donneur de délivrance est dite. Et ceci est le mot nommant l'objet à caractériser[2].

1. Cf. Pāṇini «śami dhātoḥ saṃjñāyām» 3.2.14.
2. La formation de ce type d'*upapadasamāsa* est réservée à des noms propres. Śaṃkara est donc seulement le nom par lequel on réfère la divinité, non une qualification servant à la caractériser.

tam evaṃbhūtaṃ bhagavantaṃ **praṇamya** kāyavāṅmanobhiḥ prahvībhūya[1] tattvāni pṛthivyādīni **saṃkṣepād vadāmi** | tattvalakṣaṇam asyābhidheyam ity arthaḥ |

1. prahvībhūya C D E F G : brahmībhūya A B.

«Praṇamya» : m'étant incliné par le corps, la parole et le cœur, devant ce Seigneur [Śaṃkara] qui est tel, «saṃkṣepād vadāmi (je dis en résumé)», «tattvāni (les Essences)» : Terre, etc. Le sens est : l'objet exprimé par ce [traité] est la caractérisation des Essences.

kimartham asya [1]prakaraṇasyārambhaḥ, ata āha **mandamatibodhahetor** iti | ayam āśayaḥ, [2]śrīmanmataṅgādyuktasya tattvalakṣaṇasyātivistṛtatvān mandamatīnāṃ tadavadhāraṇam aśakyam | tatas teṣāṃ saṃkṣepeṇa tattvabodhārtham asyārambha iti | tattvajñānasya paraṃparayā [3]parāparamokṣasādhanatvāt paramapuruṣārthātmakaṃ prayojanam apy atra sūcitam | tataś ca tattvajñānaprakaraṇayor jñāpyajñāpakalakṣaṇas tattvajñānamokṣayor upāyopeyalakṣaṇaś ca saṃbandhaḥ siddhaḥ[4] | gurusaṃpradāyātmakam api saṃbandham vakṣyati

«bhagavān ugrajyotiḥ sarvajño 'yam anujagrāha |»[5] iti |

anugrahasya [6]copalakṣaṇatvāt paramaśivāt prabhṛty ātmāntam avicchinnaśāstrasaṃpradāyataḥ siddhāntārthaḥ pratiṣṭhita iti bhāvaḥ ||

1. D om. prakaraṇasya. 2. D om. śrīman-. 3. parāparamokṣa- D F G : paramokṣa- A B C E. 4. G om. siddhaḥ. 5. *Tattvasaṃgraha* 60. 6. D om. ca.

Pourquoi[, dira-t-on,] l'entreprise de cet ouvrage? [L'auteur] dit donc «mandamatibodhahetoḥ». L'intention est la suivante. Du fait du caractère très développé de la caractérisation des Essences telle qu'elle est traitée dans le vénérable *Mataṅga*[*-pārameśvarāgama*], etc. la détermination de ces Essences est impossible pour les esprits faibles. Donc l'entreprise du présent ouvrage est faite pour leur compréhension des Essences sous forme condensée. Le but [de l'ouvrage] consistant en l'ultime fin de l'homme est, lui aussi, ici indiqué, parce que la connaissance des essences est indirectement un moyen de réalisation des délivrances inférieure et supérieure. Et par conséquent la relation d'enseignant à enseigné entre le traité et la connaissance des Essences, celle de moyen à but entre la connaissance des Essences et la délivrance sont réalisées. L'auteur dira plus loin aussi la relation établie par la lignée des maîtres :

«[Sadyojyoti] à qui le vénérable Ugrajyoti, omniscient a donné sa grâce.»

L'idée implicite [de cette demi-strophe] est : la doctrine finale est établie par la transmission ininterrompue de l'enseignement depuis Śiva suprême jusqu'à l'auteur lui-même, cela étant impliqué par la mention de la grâce [du maître direct].

itthaṃ tattvavyākhyāṃ pratijñāya, «vyutkrameṇāpaneyo[1] 'sau śivāya gamanaṃ prati» iti śrīmatsvāyaṃbhuvaśruteḥ teṣāṃ ca saṃhārakrameṇaiva dīkṣāyām śuddhir[2] iti sūcayan saṃhārakrameṇaiva pañcamahā[3]bhūtāni tāvad āha |

kṣitijalaśikhipavanāmbarabhūtāny eṣāṃ krameṇa vṛttāni |
dhāraṇasaṃgrahapākā vyūho dānaṃca yad avakāśasya || 2 ||[4]

1. vyutkrameṇāpaneyo A B C E F G : vyutkrameṇopaneyo D. 2. śuddhir C D F G : siddhir A B E. 3. A B C D E F om. -mahā-. 4. Mètre *gīti*.

Ayant ainsi annoncé une explication des Essences, indiquant que la purification de ces Essences dans la *dīkṣā* se fait dans l'ordre de la résorption selon le texte reçu du *Svāyaṃbhuva* «ce [chemin] doit être éliminé par l'ordre inverse pour aller vers Śiva», [l'auteur] dit d'abord les cinq éléments, dans ce même ordre de la résorption.

Il y a les éléments : Terre, Eau, Feu, Vent, Vide; leurs actions sont respectivement : porter, prendre appui, cuire, rassembler, donner de l'espace.

kṣitijalaśikhipavanāmbarāṇy eva bhūtānīty arthaḥ |

eṣāṃ ca[1] pṛthivyādīnāṃ dhāraṇādibhiḥ kāryaiḥ siddhir ity āha **eṣāṃ krameṇeti** | tatra saṃgraho 'vaṣṭambhaḥ | vyūho 'vayavaghaṭanam[2] | avakāśasyāspadasya dānam ākāśavṛttiḥ | tato 'vakāśadānātmanā kāryeṇākāśasiddhes tadabhāvavādinaś cārvākās tatpratyakṣavādino mīmāṃsakāś ca pratikṣiptāḥ | na cāsya naiyāyikādibhir iva nityatvam iṣyate, vakṣyamāṇavat tanmātrakāryatvād bhuvanādhāratvaśruteś ca | vyūho 'pi vāyukāryāṇām upalakṣaṇam | yad āha[3]

«sparśaśabdadhṛtikampaliṅgo vāyuḥ» iti[4] |

1. A B om. ca. 2. -ghaṭanam A B C E F (et cf. *Mṛgendra vidyā dīpikā* XII 21, p. 332) : saṃghaṭṭanam D; -ghanam G. 3. āha A B C D E F : āhuḥ G. 4. *Praśastapādabhāṣya* 54 (G.O.S., p. 56).

Le sens [du composé «kṣitijalaśikhipavanāmbarabhūtāni» (karmadhāraya de kṣti...āmbara- et -bhūta-)] est : les éléments qui sont : terre, eau, feu, vent, vide.

Et [l'auteur] dit que ces éléments ont leur existence établie par leurs actions, porter, etc. : «eṣāṃ krameṇa». Parmi ces [actions], le *saṃgraha* est celle de prendre appui[1]. Le *vyūha* est celle de joindre les parties. L'action du Vide est de donner *avakāśa* c'est-à-dire de l'espace. Donc du fait que l'existence du Vide est établie par son action qui consiste à donner de l'espace, la thèse des Cārvāka qui disent qu'il n'existe pas et celle des Mīmāṃsaka qui le disent perceptible directement, sont réfutées[2]. Et l'éternité n'est pas désirée pour cet élément Vide, comme le veulent les Naiyāyika, parce que, comme il sera dit, il est le produit d'un élément subtil et il est révélé comme support de mondes[3]. Le terme *vyūha* note aussi les actions du vent, comme il est dit dans :

«Le vent est inféré du signe que sont le toucher, l'action de porter le son, de secouer.»

1. Cf. *Tattvaprakāśa* 62. Tel n'est pas le sens habituel de *saṃgraha*. Aghoraśiva a peut-être pensé au sens de «prendre» de la racine «graha upādāne», comprenant l'action de prendre un appui, notion abstraite fondée sur l'image concrète du liquide qui prend la forme de son contenant, prend appui sur la forme intérieure du pot, par exemple. Cette action est la contrepartie de celle de l'Essence Terre, à savoir l'action de porter. La cohésion, l'équilibre de la matière apparaît ainsi être le résultat des deux actions complémentaires, porter et prendre appui.

2. Aghoraśiva réfère à ce propos au *Bhāvanāviveka* de Maṇḍanamiśra, dans le développement plus important qu'il consacre à cet élément dans sa *Dīpikā* sur le *Mṛgendra vidyāpāda* XII 21, p. 332-3 (trad. p. 278).

3. Voir *Somaśambhupaddhati*, vol. III, pl. VII B qui indique la relation de l'élément Vide avec une huitaine de mondes *(bhuvana)* appartenant à la *pratiṣṭhā kalā*. Les mondes sont détruits lors du *pralaya* avec leur support. Ils sont composés et tout ce qui est composé est par principe considéré comme destructible. Voir *Dīpikā ibidem*.

kiṃ ca

De plus,

gandho raso 'tha rūpaṃ sparśaḥ śabdo mahīguṇāḥ pañca |
toyādīnām ete pūrvaṃ vihāya paripāṭyā[1] || 3 ||

1. D traite cette strophe dans le mètre *gīti* comme une phrase de prose et l'inclut dans le commentaire. Il est clair que c'est une strophe du traité de base. Mètre *gīti*.

Odeur, saveur, couleur, toucher, son sont cinq propriétés de la Terre ; elles sont propriétés des autres [éléments], Eau, etc., en en éliminant une pour chacun dans l'ordre[1]. 3

1.

	odeur	saveur	couleur	toucher	son	
Terre	*	*	*	*	*	5
Eau		*	*	*	*	4
Feu			*	*	*	3
Vent				*	*	2
Vide					*	1

tad uktaṃ [1]śrīmanmṛgendre
«iti pañcasu śabdo 'yaṃ sparśo bhūtacatuṣṭaye |
aśītoṣṇau mahīvāyvoḥ śītoṣṇau vāritejasoḥ ||
bhāsvad agnau jale śuklaṃ kṣitau śuklādy anekadhā |
rūpaṃ triṣu raso 'mbhaḥsu madhuraḥ ṣaḍvidhaḥ kṣitau ||
gandhaḥ kṣitāv asurabhiḥ surabhiś ca mato budhaiḥ |» iti[2] |

1. D om. śrīman-. 2. *Mṛgendra vidyā* XII 26b-28.

Cela est dit dans le vénérable *Mṛgendrāgama* :

«Ainsi le son apparaît dans cinq éléments ; le toucher dans quatre, non-exclusivement froid ou chaud dans la terre et le vent, exclusivement froid et chaud dans l'eau et le feu [respectivement] ; brillante dans le feu, blanche dans l'eau, blanche ou autre dans la terre, la couleur apparaît diversement dans trois éléments ; la saveur est douce dans l'eau, de six sortes dans la terre ; l'odeur est dans la terre, désagréable ou agréable, pensent les connaisseurs.»

ata evāśrayād anyatropalabdher ākāśai[1]kaguṇaḥ śabda iti yad vaiśeṣikādibhir uktaṃ tad ayuktaṃ tasya hetoḥ pratyakṣāgamabādhitatvena kālātyayāpadiṣṭatvāt | tathā hi pratyakṣeṇākāśe pratiśabdaḥ śrūyate | vāyau śakaśakādiḥ | agnau dhamadhamādiḥ | jale chalachalādiḥ[2] | pṛthivyāṃ khaṭakhaṭādiḥ[3] | kiṃ ca bheryādyāśrayeṣv api[4] śabdā upalabhyanta ityādi vistareṇāsmābhir mṛgendravṛttidīpikāyām uktam iti tata evāvadhāryam[5] |

1. ākāśai- A B C D E F : ākāśasyai- G. 2. chalachalādiḥ C D E F G : calacalādiḥ A B. 3. khaṭakhaṭādiḥ A G : ghaṭaghaṭādiḥ C : kaḍakaḍādiḥ B D E F. 4. api A B C D E F : eva G. 5. evāvadhāryam A B C D E F : eva viśeṣaḥ G.

C'est pourquoi ce qui est dit par les Vaiśeṣika, etc., à savoir que le son est une propriété du seul élément vide parce qu'il est perçu ailleurs que dans son support, cela est impropre, parce que cette raison d'inférence, étant contredite par la perception directe et la révélation, est avancée hors de propos[1]. En effet l'écho est entendu directement dans le Vide, dans le vent est entendu le son «śakaśaka», dans le feu le son «dhamadhama», dans l'eau «chalachala», dans la terre «khaṭakhaṭa». Et les sons sont appréhendés dans leurs supports aussi, les timbales, etc. Tout cela est dit par nous en détail dans la *Dīpikā* sur la *Vṛtti* du *Mṛgendra* et peut être déterminé à partir de cet ouvrage.

1. *Kālātyayāpadiṣṭa* est le nom technique d'une mauvaise raison d'inférence (*Nyāyasūtra* 1.2.9) appelée plus communément *bādhita* «forclose» ; c'est le cas de la raison d'inférence «avancée hors du temps convenable» parce qu'elle a été contredite par un autre moyen de connaissance correcte. Dans le cas présent la raison invoquée est le fait que le son est perçu hors de son support, c'est-à-dire hors du lieu

précis où il est émis, la bouche, le tambour, etc., fait des éléments, Terre, etc. Aghoraśiva montre que cela est contredit par l'expérience en disant qu'il y a un son particulier dans divers éléments. Cf. *Mṛgendra vidyā* XII 22-28.

eṣāṃ[1] ca bhūtānām asmadādibāhyendriyaparicchedyaguṇatvād ghaṭādivat kāraṇapūrvakatvasiddhes tatkāraṇaṃ tanmātrapañcakaṃ siddham ity āha

tadbhūtasamānaguṇaṃ kāraṇam āpūrakaṃ ca tasyaiva |
tanmātraṃ, bhūtasya hy ayaṃ viśeṣo viśeṣarahitaṃ tat || 4 ||[2]

1. eṣāṃ A F G : yeṣāṃ B C D E. 2. Mètre *gīti*.

L'auteur dit que, puisqu'il est établi que ces éléments sont précédés d'une cause, comme un pot, etc., par le fait que leurs propriétés sont délimitables par les sens externes d'êtres tels que nous, leur cause, les cinq éléments subtils, est établie[1].

L'élément subtil est de même propriété que l'élément [grossier], en est la cause et le nourricier; il diffère de lui en ce qu'il est sans variétés. 4

1. Cf. *Mṛgendra vidyā* XII 5 *Dīpikā* : «les cinq éléments, terre, etc. sont des choses produites, parce que leurs propriétés sont délimitables par les sens externes d'être tels que nous, comme il en est pour un pot, etc. Donc ils doivent avoir une cause. Ce qui est leur cause est les *tanmātra*». Cette inférence est fondée sur l'exemple du pot qui est connu comme ayant ses propriétés, forme, couleur, etc. accessibles à nos sens et qui est connu comme produit à partir d'une matière première par un potier. Une induction à partir de cet exemple permet de poser le principe que tout ce dont nos sens perçoivent les propriétés est un produit et a donc une cause.

tadbhūtasamānaguṇaṃ tena bhūtena samānaguṇaṃ tanmātraṃ **tasya**[1] bhūtasya **kāraṇam** upādānam **āpūrakaṃ** ca poṣakaṃ ca | bhavatīti śeṣaḥ | yad āhuḥ «akṛtasya karaṇaṃ kṛtasya parivardhanaṃ ca prakṛtikarma» iti |

tataś ca gandhādipañcaguṇātmakaṃ gandhatanmātraṃ bhūmeḥ kāraṇam | rasādicaturguṇarūpaṃ tu rasatanmātraṃ jalasyety evam anyat spaṣṭam | anenaiteṣāṃ paramāṇukāraṇatām[2] abhidadhānā naiyāyikādayaḥ pratikṣiptāḥ, teṣām acaitanye[3] saty anekatvān mūrtatvāc ca ghaṭādivat pāṃsvādivad vā kāryatvāvyabhicārāt | tataś ca tanmātrādidvāreṇa māyaiva paramakāraṇam iti vakṣyāmaḥ |

1. D om. tena bhūtena samānaguṇaṃ, lit tanmātrāntasya au lieu de tanmātraṃ tasya. 2. paramāṇukāraṇatām A B C E F G : paramāṇurūpatām D. 3. -nye G : -nyatve A B C D E F.

Le *tanmātra* «tadbhūtasamānaguṇam» (*tṛtīyātatpuruṣa* des composés *tadbhūta-* et *samānaguṇa-*) de même propriété que le dit élément [grossier], est, copule complétant la phrase, «kāraṇam» cause matérielle «tasya» de cet élément et en est «āpūrakam» le nourricier. C'est ce qui est dit :

«l'œuvre d'une matière de base est de produire ce qui n'est pas encore produit et d'accroître ce qui est déjà produit».

Et donc l'élément subtil Odeur, fait des cinq propriétés, odeur, etc. est cause matérielle de la Terre. L'élément subtil Saveur, fait des quatre propriétés, saveur, etc. est cause matérielle de l'Eau. Le reste qui est de même type, est clair[1]. Par cela sont réfutées les thèses des Naiyāyika, etc. qui disent que ces éléments ont pour cause les atomes ultimes, parce que ces derniers étant multiples et ayant une consistance, tout en étant non-conscients, ne peuvent pas être autres que produits, comme le pot ou le grain de poussière[2]. Et donc, nous le dirons plus tard, la cause ultime des éléments est la *Māyā* même par l'intermédiaire des éléments subtils, etc.

1.

tanmātra >	bhūta	odeur	saveur	couleur	toucher	son	
Odeur	Terre	*	*	*	*	*	5
Saveur	Eau		*	*	*	*	4
Couleur	Feu			*	*	*	3
Toucher	Vent				*	*	2
Son	Vide					*	1

2. Les Naiyāyika établissent l'existence d'atomes ultimes éternels comme éléments constitutifs de la matière en utilisant l'argument du *regressus ad infinitum* : tout composé est un produit d'une cause, comme le pot ou le grain de poussière qui est conçu comme subdivisible en six atomes; si l'on considère que l'atome ultime est composé, il sera produit et il faudra lui supposer une cause, laquelle, si elle est composée, aura aussi une cause; et ainsi de suite; on admet donc la simplicité et l'éternité de l'atome ultime pour éviter ce *regressus ad infinitum*. A cet argument le Śaivasiddhāntin oppose sa thèse d'une évolution d'une matière indifférenciée appelée *prakṛti* «cause» ou *māyā*, évolution dont le dernier terme est les éléments. Le stade antérieur à ces derniers est celui des *tanmātra*. Il oppose un principe par quoi ce qui est dans le domaine de la non-conscience et est multiple est nécessairement produit et donc précédé d'une cause. Les atomes étant multiples et non-conscients sont nécessairement produits. Il ne peut y avoir d'entité non-consciente éternelle que si elle est simple.

yady evaṃ samānaguṇatvād bhūtatanmātrayoḥ ko viśeṣaḥ | ata āha **bhūtasya** | yathā hi pṛthivyādibhūtagatā gandhādayo[1] guṇāḥ proktavad viśiṣṭā upalabhyante naiva tatkāraṇeṣu tanmātreṣu | tataś ca sūkṣmatvād aviśiṣṭaguṇamātrarūpāt tanmātravargād bhūtavargasya sthūlatvād viśiṣṭaguṇayogitvaṃ viśeṣaḥ | ata evaiṣāṃ tanmātrasaṃjñā | yac chrūyate

«guṇāviśiṣṭās tanmātrās tanmātrapadayojitāḥ» iti[2] |

1. pṛthivyādibhūtagatā gandhādayo A B C D E F : pṛthvyādayo gandhādi- G. 2. Mṛgendra vidyā XII 5b.

S'il en est ainsi[, dira-t-on,] quelle est la différence entre les éléments [grossiers] et les éléments subtils, puisqu'ils ont les mêmes propriétés? C'est pourquoi [l'auteur dit] «bhūtasya». En effet les propriétés, odeur, etc., qui appartiennent aux éléments, Terre, etc., sont perçues qualifiées par des variétés, comme il a été dit ci-dessus; il n'en est pas ainsi dans le cas des éléments subtils causes des éléments grossiers[1]. Et donc la propriété d'avoir des qualités différenciées par une nature grossière est ce qui différencie la classe des éléments grossiers, de la classe des éléments subtils qui consiste en rien que les qualités indifférenciées par leur nature subtile[2]. C'est pourquoi ces derniers ont le nom technique de «rien que cela»[3].

1. Les propriétés des éléments grossiers, odeur, etc., ont des variétés, bonne, mauvaise, etc.; ces dernières qualités les différencient. Les *tanmātra* sont les mêmes propriétés, portent donc les mêmes noms, mais sont sans variétés, les qualités additionnelles énumérées ci-dessus n'étant plus manifestes et ne les différenciant plus. On remarque que l'élément est conçu comme un porteur de qualités différenciées, et que sa cause, ce qui est subtil en lui, est ces mêmes qualités indifférenciées.

2. Le caractère manifeste des qualités entraînant une différenciation en variétés définit le caractère grossier *(sthūla)*; le caractère non manifeste des qualités entraînant la non-différenciation en variétés définit le caractère subtil *(sūkṣma)*. La cause est la forme subtile ou non-manifeste; le produit *(kārya)* ou effet est la forme grossière ou manifeste.

3. Voir *Sāṃkhyatattvakaumudī* sous 38, éd. N.S.P., Bombay, 1940, p. 388 : «les *tanmātra* son, etc., sont subtils et ils n'ont pas les qualités de douceur, etc., qui en font des objets de jouissance; tel est le sens du mot *mātra*». Le mot *tanmātra* est le plus souvent glosé par *tad eva* ou *tāny eva* «cela seulement», *eva* représentant le sens de *mātra* nom nt., le composé étant un *karmadhāraya*. Cela signifie que le *tanmātra* est l'élément et rien d'autre, l'élément sans les qualités différenciées qui en font l'objet particulier des sens. Et de là l'on passe à l'idée de la base d'où sort par évolution l'élément. Le mot *tanmātra* s'emploie généralement au neutre. Dans le vers du *Mṛgendra* ici cité Nārāyaṇa Kaṇṭha voit un féminin «tanmātrāḥ» et glose le mot comme un *karmadhāraya* de *tat* dans le sens de *tāvat* et de *mātrā* nom f. «mesure» : «tāvatyaś ca mātrās tanmātrā iti». Pour lui *mātrā* doit référer à la mesure limitée, c'est-à-dire l'état de non-différenciation par les qualités.

athaiṣāṃ bhūtatanmātrāṇāṃ kāryaśabdavācyatvam indriyādhāratvaṃ [1]cāha

etat kāryaṃ daśadhā karaṇair āviśya kāryate ceṣṭām |
avibhutvāt karaṇāni tu kāryam adhiṣṭhāya ceṣṭante || 5 ||[2]

1. A om. ca. 2. Mètre *āryā*.

Maintenant l'auteur dit que ces éléments grossiers et subtils sont nommés par le mot *kārya* «objet sur quoi l'on agit», et sont les supports des organes de connaissance et d'action[1].

Tout ceci qui est de dix sortes est «objet d'action» : les instruments, après l'avoir pénétré, le font agir. Quant aux instruments, puisqu'ils ne sont pas omniprésents, c'est après avoir pris l'objet d'action comme support qu'ils agissent. 5

1. Les éléments grossiers et subtils sont ce sur quoi agissent ces organes, d'où leur nom de *kārya* en correspondance avec le mot *karaṇa* appliqué aux *indriya*. Le terme *kārya* est un nom d'objet d'action, *karaṇa* un nom d'instrument, tous deux dérivés de la même racine *kṛ* «agir». Ils sont en grammaire les noms techniques de respectivement l'objet et l'instrument de l'action. C'est ce sens qui est compris ici aussi pour eux. Nous traduisons *indriya* par «organe» en prenant ce terme dans son sens étymologique d'instrument, d'ensemble individualisé jouant un rôle spécifique.

etāni ca sthūlasūkṣmarūpeṇendriyādhārāṇi sthitānīty uktaṃ [1]śrīmanmataṅge[2] «tanmātrāṇīha ghaṭavan[3] mahābhūtāni lepavat |»[4] iti |

1. D omet śrīman-. 2. -mataṅge A B C D E F : -mṛgendre G. 3. ghaṭavan D Mataṅga éd. IFI : kaṭavan A B C E F G. 4. *Mataṅga vidyā* XIX 21 ; cité sous la même forme dans *Mṛgendra vidyā Dīpikā* sous XII 5, p. 317. Aucun des manuscrits sur lesquels repose l'éd. IFI ne connaît la lecture mahābhūtāni ; leur lecture du second *pāda* est viśesāś ca pralepavat. Le sens reste cependant le même ; Bhaṭṭa Rāma Kaṇṭha glose viśeṣa par bhūta.

Et ces [dix éléments] sous leur forme grossière et subtile sont établis comme supports des organes. Cela est dit dans le vénérable *Mataṅga[pārameśvara]* :

«Les éléments subtils sont comme le pot, les éléments grossiers sont comme la couverte».

atha karmendriyasiddhim āha

vacanādānotsargānandāgamaneṣu karmakaraṇāni |
vākkarapāyuprajananacaraṇasamākhyāni karaṇāni[1] || 6 ||

1. Mètre *āryā*. D donne la deuxième moitié de la stance comme phrase de prose appartenant au commentaire.

Maintenant l'auteur dit la preuve de l'existence des organes d'action.

Les instruments appelés Appareil vocal, Main, Anus, Organe de génération, Pied, sont instruments d'action relativement à la parole, la préhension, l'excrétion, l'orgasme, la locomotion. 6

utsargo malavirekaḥ | vāgādīni karmākṣāṇi vacanādyāsu kriyāsu karaṇāni siddhānīty arthaḥ | ataś ca karmendriyābhāvavādino[1] naiyāyikādayaḥ pratikṣiptāḥ, nākaraṇā kṛtiḥ saṃbhavati yataḥ[2] |

1. karmendriyābhāvavādino D E F G : karmendriyabhāvavādino A B C. 2. G om. yataḥ.

L'*utsarga* est l'excrétion des impuretés. Le sens est : les organes d'action, appareil vocal, etc., sont établis comme instruments relativement aux actions de parole, etc.[1]. Et donc les thèses des Naiyāyika, etc., qui soutiennent l'inexistence des organes d'action[2] sont réfutées, puisqu'il ne peut y avoir d'action sans instrument.

1. C'est en ce sens que la présente strophe, selon Aghoraśiva, prouve l'existence des organes d'action. Ils ne sont pas perceptibles directement, mais sont inférés de leur effet, à savoir la réalisation des actions de parole, etc., à laquelle ils contribuent en tant qu'instruments.
2. Voir *Nyāyasūtra* I.1.12 qui énumère cinq organes des sens sans plus comme *indriya*.

nanu bhrūlatotkṣepādīnām api kriyātvāt karmendriyānantyaprasaṅga iti cet tan na teṣāṃ tvagindriyavat sarvaśarīravyāpakatvenābhyupagamāt | hastāder eva bhrūkṣepaṇādivyāpāraḥ | tattatsaṃjñā tu[1] tattadindriyaśaktīnāṃ tatra tatra viśeṣādhiṣṭhānād ity avirodhaḥ |

1. -saṃjñā tu A B C E : -samjñākṛtas D F.

Mais, dira-t-on, puisque le soulèvement de la liane du sourcil, etc., sont, eux aussi, des actions, il risque d'y avoir une infinité d'organes d'actions. Cela n'est pas vrai, parce que l'on accepte les organes ici énumérés comme couvrant tout le corps, comme la peau[1]. L'action de lever le sourcil, etc., est le fait de la main[2], etc. Quant aux divers noms ils résultent du fait que les facultés des divers organes ont un siège particulier à tel ou tel endroit du corps. Il n'y a donc pas de difficulté.

1. La peau est un organe de connaissance, celui du toucher, et couvre tout le corps.
2. C'est-à-dire de l'organe couvrant tout le corps et appelé «main».

buddhīndriyāny ucyante
śrotrasparśanadarśanajihvāghrāṇāni buddhikaraṇāni |
[Maintenant] sont mentionnés les organes de connaissance.
Oreille, Toucher, Vue, Langue, Nez[1] sont les instruments de connaissance.

1. L'*indriya* est désigné tantôt par le nom de la partie du corps où il siège, tantôt par le nom de l'action ou du sens qu'il permet de réaliser. Il n'en reste pas moins conçu comme une forme particulière de l'évolution de la *prakṛti*, autre que l'organe physique matériel qui n'est compris que comme location.

spṛśyate 'neneti sparśanaṃ tvagindriyam eva | darśanam api cakṣur eva |
Le *sparśana* (dérivé de la racine spṛś avec le suffixe lyuṭ (ana) exprimant l'instrument) est ce par quoi il y a expérience de toucher, c'est-à-dire l'organe de la peau. Le *darśana* est, lui aussi, l'œil même.
atha kair vyāpārair eṣāṃ siddhir ity āha
pratyekaṃ śabdādiṣv eṣām ālocanaṃ vṛttiḥ[1] || 7 ||

1. Mètre *āryā*.

Maintenant l'auteur dit par quelles actions ils sont établis.
Il y a pour chacun une activité d'aperception relativement au son, etc., 7
eṣāṃ śrotrādīnāṃ yathākramaṃ śabdasparśarūparasagandheṣu viṣayeṣv **ālocanaṃ** grahaṇaṃ **pratyekam** asādhāraṇaṃ **vṛttiḥ** | śabdādigrahaṇānyathānupapattyā teṣāṃ siddhir iti bhāvaḥ |
Il y a «eṣām» pour l'oreille, etc., une activité «pratyekam» non-commune qui est «ālocanam» la saisie relativement aux objets qui sont le son, le toucher, la couleur, la saveur et l'odeur. L'idée implicite est : il y a établissement de ces organes de connaissance par l'impossibilité autrement de la saisie du son, etc.
iti daśadhā karaṇaṃ bahiḥ
Tel est l'instrument externe de dix sortes.
itthaṃ daśaprakāraṃ bāhyendriyam | jñeyam iti śeṣaḥ |
Ainsi doit être compris (copule complétant la phrase) l'organe externe de dix sortes.

idānīm[1] antaḥkaraṇasiddhim āha
icchāsaṃrambhabodhavṛtty anyat |
antaḥkaraṇaṃ trividhaṃ cittāhaṃkārabuddhinirvācyam || 8 ||[2]

1. D om. idānīm. 2. Mètre *gīti*.

Maintenant l'auteur dit la preuve de l'existence de l'instrument interne [de connaissance].
Autre est l'instrument interne de trois sortes, dont les activités sont le désir, l'entreprise, la compréhension, et qui est nommé par les mots, Esprit, Ego, Organe de compréhension. 8
bāhyakaraṇād anyad antaḥkaraṇaṃ trividhaṃ mano'haṃkārabuddhyākhyam | teṣāṃ ca[1] kramād icchādayo vyāpārā ity āha **icchāsaṃrambhabodhavṛttīti** |

1. G om. ca.

Autre que l'instrument externe est l'instrument interne de trois sortes, appelé esprit, ego et organe de compréhension. L'auteur dit que ces [trois instruments internes] ont pour activités respectives le désir, etc. «icchāsaṃrambhabodhavṛtti».

tatrecchāśabdena saṃkalpākhyam avadhānam ekāgratāparaparyāyam ucyate | tac ca dṛkkriyātmakatvād[1] buddhyahaṃkārakāryād grāhyagrāhakaparāmarśātmano bhinnaṃ tayoḥ pratyayarūpatvāt | ato yasyaitat kāryaṃ tan mana iti manaḥsiddhiḥ | tac ca manaḥ saṃkalpā[2]ntareṇa bāhyendriyādhiṣṭhānena ca dvidhādhikārīty uktaṃ śrīmanmataṅge

«dvidhādhikāri tac cittaṃ bhoktur bhogopapādakam |
bahiḥ karaṇabhāvena svocitena yataḥ sadā ||
indriyāṇāṃ tu sāmarthyaṃ saṃkalpenātmavartinā |
karoty antaḥsthitaṃ[3] bhūyas tato 'ntaḥkaraṇaṃ manaḥ ||»[4] iti |
śrīmanmṛgendre 'pi
«devapravartakaṃ śīghracāri saṃkalpadharmi ca |»[5] iti |

tatra ca devaśabdenendriyāṇy ucyante | indriyādhiṣṭhātṛtvaṃ tatraiva sādhitam

«ātmendriyārthanaikṛṣṭye sarvadevāpravṛttitaḥ |
pravṛttikārakā[6]stitvaṃ yuktito 'py avasīyate ||»[7] iti |

tataś cāvibhutvāt pratyātmaniyatatayānekatvāc ca kāryatvaṃ manasaḥ |

1. -katvād A B C D E F : -kād G. 2. -lpā- A B C D E F : -lpenā- G. 3. antaḥsthitam Mataṅga éd. IFI : antaḥsthitim A B C D E F citation dans *Mṛgendra Dīpikā* XII 7. 4. *Mataṅga* vidyā XVIII 81-82. 5. *Mṛgendra vidyā* XII 7a. 6. -kārakā- A B C D E F : -kāraṇā- G. 7. *Mṛgendra vidyā* XII 9.

Parmi ces termes le mot *icchā* nomme l'attention appelée résolution et qui a pour synonyme «le fait de faire face à un seul objet»[1]. Et, puisqu'elle est faite de connaissance et d'action, l'attention diffère des fonctions de la Buddhi et de l'Ahaṃkāra qui consistent en une prise en considération de l'objet saisi et du sujet saisisseur [respectivement], et ne sont que connaissance. Donc ce qui produit ce [désir], est l'esprit; il y a ainsi preuve de son existence. Et cet esprit a deux fonctions par la résolution intérieure et par sa présence gouvernante dans les organes externes des sens. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Mataṅga* :

«Cet esprit a deux fonctions, aidant le sujet à accomplir l'expérience, parce que par la qualité d'instrument qui lui est propre en rapport avec l'extérieur il donne toujours aux organes des sens le pouvoir de s'exercer et par la résolution qui est dans sa nature il fortifie ce qui est situé à l'intérieur. L'esprit est donc un instrument interne»[2].

Dans le vénérable *Mṛgendra* aussi:

«[L'esprit] met en œuvre les organes, se meut rapidement, a pour propriété la résolution.»

Et dans cette strophe les organes sont nommés par le mot *deva*. Le fait d'avoir présence gouvernante dans les organes est établi dans le même texte :

«L'existence d'un facteur de mise en œuvre [des organes] est déterminée par la raison aussi, par l'absence de mise en activité de tous ces organes alors qu'il y a contact de l'âme, d'eux-mêmes et des objets.»

Et donc, puisqu'il est non-omniprésent, étant délimité dans chaque âme, et multiple, l'esprit est un produit d'une cause.

1. Les termes *avadhāna* et *ekāgratā* se disent généralement de l'attention dans une opération de connaissance. Le terme *saṃkalpa* se dit plutôt d'une résolution dans l'accomplissement d'un acte. Cette dernière est à l'acte ce que l'attention est à la connaissance. Il y a un préalable psychologique indispensable à l'accomplissement de l'un et de l'autre. *Icchā* ainsi décrit semble rendre compte de la part de volonté qu'il y a dans tout acte et dans toute connaissance.

2. Aghoraśiva fait cette même citation avec la même phrase d'introduction dans sa *Dīpikā* sur *Mṛgendra vidyā* XII 7. Il y a d'abord l'idée explicitée ci-dessous que le *manas* en tant qu'il réalise l'attention fait que les organes des sens ont le pouvoir d'exercer leur fonction d'instrument de connaissance. Ceci est la fonction dite de présence gouvernante dans les organes des sens. Le terme *adhiṣṭhāna* a pour sens premier l'action de résider dans, mais a en même temps la valeur de gouverner là où l'on réside. Il y a ensuite l'idée qu'il y a un *saṃkalpa*, une résolution interne qui réalise une activité intérieure. Le terme «antaḥsthitam», qui semble être la lecture acceptée par Bhaṭṭa Rāma Kaṇṭha, réfère selon ce commentateur à l'activité de l'organe de compréhension et de l'ego située à l'intérieur, activité qui ne peut avoir lieu sans cette résolution. Le *manas* réaliserait donc l'acte d'attention faisant que les sens travaillent à la formation de la connaissance, et l'acte de volonté qui fait que l'ego réalise la conscience du sujet comme sujet de l'acte et que l'organe de compréhension réalise la considération de l'objet dans sa classe, etc.

tathā saṃrambhaḥ prayatnātmako 'haṃkārakārya eva | yad uktam «saṃrambho 'haṃkṛter vṛttiḥ[1]» iti |

sa ca jñānaśaktyāśrayabhūtatayā[2] bodhādhyavasāyavat kriyāśaktyāśrayabhūtatayā[3] bhavati | ayam eva prāṇādirūpasyāntarasya vāyoḥ pravṛttinimittam | yad āhuḥ

«preraṇākarṣaṇe vāyoḥ prayatnena vinā kutaḥ |»[4] iti |

kiṃ ca grāhyaparāmarśātmano buddhikāryāt[5] pratikṣaṇam anekarūpād[6] atyantavilakṣaṇasyaikarūpasyāham iti grāhakaparāmarśasya yat karaṇaṃ so 'haṃkāra ity ahaṃkārasiddhiḥ | na cāyaṃ tattvāntarāṇāṃ kāryaḥ, teṣāṃ svakāryair eva siddheḥ | kāryāntarahetutve pramāṇābhāvād anekatattvaparikalpanābhāvaprasaṅgāc ca |

1. vṛttiḥ C D F G : vyaktiḥ A B E. 2. -bhūtatayā A B C E F G : bhūtayā D. 3. bhūtatayā A B C E F : bhūtayā D. 4. *Pramāṇavārttika* 2.53. 5. -kāryāt B C D E F G : kāryatvāt A. 6. -rūpasya D G : -rūpād B C E F.

De même l'entreprise consistant en effort est l'effet propre de l'Ego. C'est ce qui a été dit :

«L'entreprise est l'activité de l'Ego.»

Et elle est telle en ce que [l'Ego] est un support pour la puissance d'action, comme la détermination ou compréhension [est la fonction de la Buddhi] en ce que cette dernière est un support pour la puissance de connaissance[1]. C'est cet effort qui est la cause de l'activité du vent interne en lequel consistent les souffles[2]. C'est ce qui a été dit :

«Comment y aurait-il sans un effort incitation et attraction du vent?»

De plus ce qui est l'instrument de la prise en considération du sujet saisisseur, [à savoir la connaissance] «je», de forme unique, totalement différente de la fonction de la Buddhi consistant en la prise en considération de l'objet saisi[3] et de forme multiple à chaque instant, cela est l'Ego. Ainsi son existence est-elle établie. Et cette [prise en considération] ne peut être réalisée par d'autres Essences, puisque ces autres sont établies par leur fonction propre, puisqu'il n'y a pas de preuve qu'elles soient cause d'une autre fonction et puisque[, si une Essence pouvait être cause de plusieurs fonctions,] il s'ensuivrait qu'on ne postulerait pas l'existence d'Essences multiples.

1. C'est la conscience *(cit)* consistant en puissance d'action et de connaissance qui est l'agent dans l'entreprise et dans la compréhension. Mais ces puissances spirituelles prennent un support matériel, l'ego et l'organe de compréhension qui sont des transformations de la base matérielle qu'est la *prakṛti*. L'entreprise et la détermination ne sont donc le fait de l'ego et de l'organe de compréhension qu'en ce que ces derniers sont les supports des dites puissances.

2. Les souffles, généralement donnés au nombre de cinq, conçus comme réglant toute la vie physiologique, sont tenus pour être l'élément vent situé à l'intérieur du corps. Sur cette conception voir

J. Filliozat, «La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le veda» dans *Revue Philosophique*, 1933, p. 410-429.

3. Dans une opération de connaissance complète, le sujet a conscience d'être sujet de cette connaissance et conscience d'avoir l'objet comme objet de sa connaissance. Il y a donc en plus de l'aperception de l'objet prise en considération du «je» comme sujet et prise en considération de l'objet comme objet. Cette double prise en considération est appelée *parāmarśa*. Le je en tant que sujet de la connaissance est appelé *grāhaka* littéralement «saisisseur», l'objet en tant qu'objet de la connaissance est appelé *grāhya* litt. «saisi».

evaṃ bodho grāhyādhyavasāyo buddhivṛttiḥ[1] | tathā hi dvividho 'tra bodho 'dhyavasāyātmako 'nadhyavasāyātmakaś[2] ca | tatra yo 'nadhyavasāyātmakaḥ sarvadā grāhakarūpeṇaiva bhāsamānaḥ sa[3] ātmasvabhāva eva | yas tv adhyavasāyarūpaḥ sa utpannatvenā[4]nityatvenāvabhāsamāno na puṃsaḥ svabhāvo nityasyānityasvabhāvatvā[5]yogāt | na ca nityo 'sāv anubhūyate | ato 'yaṃ yasya svabhāvaḥ sā buddhiḥ | tad[6] āhuḥ

«asti hy ālocanaṃ[7] jñānaṃ prathamaṃ nirvikalpakam |
bālamūkādivijñānasadṛśaṃ śuddhavastujam ||
tataḥ paraṃ punar vastu dharmair jātyādibhir yayā |
buddhyāvasīyate sāpi pratyakṣatvena saṃmatā ||»[8] iti |

1. buddhivṛttiḥ A C D E F G : buddhiḥ B. 2. -yātmakaḥ A B C D E F : -yarūpaḥ G. 3. A B C D E F om. saḥ. 4. utpannatvenā- A B C E F : utpanno G; utpannatvopapattyā- D. 5. -vatvā- A B C D E F : -vā- G. 6. tad A B C D E F : yad G. 7. -naṃ A B C D E F : -nā G. 8. *Ślokavārttika pratyakṣasūtra* 112 et 120.

De même l'activité de la Buddhi est la compréhension qui est la détermination de l'objet à saisir. En effet la compréhension est ici de deux sortes, faite de détermination et non faite de détermination. Celle qui, de ces deux, n'est pas faite de détermination, apparaissant toujours et seulement sous la forme du sujet saisisseur, est la nature même de l'Âme. Mais celle qui est faite de détermination, qui apparaît comme étant non-éternelle, ayant une naissance, n'est pas la nature propre de l'Âme, puisqu'il est impropre que ce qui est éternel ait une nature propre non-éternelle. Et cette détermination n'est pas appréhendée comme éternelle. Donc ce dont elle est la nature, c'est la Buddhi. [Kumārila] le dit :

«Il y a une première connaissance, aperception sans qualifications, semblable à la connaissance de l'enfant, du muet, etc., née de l'objet pur. Ensuite de nouveau l'objet est déterminé par une compréhension avec des propriétés, universel, etc.[1]; cette compréhension est acceptée comme étant une perception.»

1. La racine *budh* signifie «s'éveiller à, comprendre». Le dérivé *bodha* s'entend de l'action de comprendre; le dérivé *buddhi*, qui a le même sens si c'est un nom d'action, peut aussi être pris comme nom d'instrument (budhyate 'nayā *Śabdakalpadruma*) et s'entend alors de l'organe par lequel il y a compréhension. La compréhension est la puissance de connaissance qui définit l'Âme elle-même. C'est l'expérience, l'exercice pur de cette puissance. Et dans ce cas il n'est pas besoin d'un organe matériel pour la réaliser. Mais quand l'âme est liée au monde et à sa matière, cet exercice pur n'est plus possible. Il faut un organe, relevant de la *prakṛti*, pour la réaliser. Il y a compréhension d'un objet, quand il y a eu prise en considération du sujet saisisseur et de l'objet saisi. La deuxième prise en considération de l'objet comporte une détermination de cet objet avec ses propriétés, telles que l'universel ou classe à laquelle l'objet appartient, etc. La perception n'est pas le seul fonctionnement des sens. C'est aussi un effort d'attention, réalisé par l'Esprit (Manas), une prise en considération du je comme sujet réalisée par l'Ego (Ahaṃkāra), une détermination de l'objet particulier au contact des sens à l'aide de la prise en considération de la classe de l'objet, etc., ce qui est réalisé par un organe additionnel appelé «instrument de compréhension (Buddhi)».

kiṃ ca dharmādyāśrayatayāpi[1] buddhisiddhiḥ śrūyate
bhāvā buddhiguṇā dharmajñānavairāgyabhūtayaḥ |
sāttvikā vyatyayenaite rāgam utsṛjya tāmasāḥ ||[2] iti |

ayam[3] abhiprāyaḥ | karmaṇo dharmādharmātmano 'nuṣṭhānarūpasya tatkṣaṇam eva nāśāt[4] tajjanyo 'pūrvākhyaḥ saṃskāraḥ kālāntaraphalaśrutyanyathānupapattyā kalpyate | sa ca nātmani saṃbhavaty avikāritvāt karmaṇāṃ ca kṛṣyādīnām ātmasaṃskārakatvādṛṣṭer api tu jaḍa eva | yatra tāni saṃskāraṃ kurvanti sā dharmādyaṣṭaguṇā buddhir iti | evaṃ jñānādisaṃskāre 'pi vācyam | te ca bhāvāḥ siddhyādi[5]pratyayabhedena śatatrayasaṃkhyā bhavantīty uktam anyatra |

1. G om. api. 2. *Mṛgendra vidyā* X. 24. 3. G add. atra. 4. E om. le passage allant de «-śāt tajjanyo jusqu'à «tasmād vītarāga-» introduction à la strophe 12. 5. siddhyādi- A B C D F : siddhituṣṭyādi- G.

De plus l'existence de la Buddhi est établie par sa qualité de support du mérite, etc. aussi, comme il est révélé :

«Les facteurs de formation [du psychisme], propriétés de la Buddhi sont le mérite, la connaissance, le renoncement et le pouvoir ; ils sont sattviques et leurs contraires sont tamasiques, hormis la passion.»

L'intention est la suivante. Du fait de la destruction de l'acte qui est bon ou mauvais, qui consiste en l'exécution, à l'instant même de cette exécution, on suppose, en raison de l'impossibilité autrement de la révélation d'un fruit à venir en un autre temps, un apprêt, appelé «nouveau», engendré par lui[1]. Et cet apprêt ne peut être situé dans l'Âme, puisqu'elle est sans transformation, et que l'on ne voit pas que les actes de labourage, etc. fassent quelque apprêt dans l'Âme ; mais il est situé dans quelque chose d'inerte[2]. Ce dans quoi les actes réalisent un apprêt, est la Buddhi douée de huit propriétés, le mérite, etc. On doit dire qu'il en est de même dans le cas de l'apprêt par les connaissances[3], etc. Et ces facteurs de formation [du psychisme], par la classification en conceptions, réalisation, etc. sont au nombre de trois cents. Cela est décrit ailleurs[4].

1. Des textes de *śruti*, c'est-à-dire dont on ne conteste pas l'autorité, parce qu'ils sont considérés comme éternels, affirment que des actes, le sacrifice, etc. ont tel ou tel fruit, le *svarga* par exemple, réalisé en un temps ultérieur, très éloigné du moment de l'acte. Or l'acte qui n'est pas autre chose que son exécution, n'existe plus après cette dernière. Il faut donc supposer quelque chose qui fasse le lien entre l'exécution et le fruit. On en conclut à l'existence d'un apprêt du sujet à recevoir le fruit ultérieur. Quelque chose de nouveau *(apūrva)* lui est apporté. Ce «nouveau» invisible *(adṛṣṭa)* qualifie l'agent de l'acte. C'est donc une propriété acquise qui est appelée *dharma*, s'il s'agit d'un acte bon et au fruit heureux, *adharma* si c'est un acte mauvais et au fruit malheureux. Le mot *dharma* lui-même signifie étymologiquement l'objet porté ; c'est l'acquis positif ; son contraire *adharma* est l'acquis négatif.

2. Par la terme *jaḍa*, litt. «engourdi, inerte» il est référé à ce qui n'est pas conscience *(acit)*, c'est-à-dire au domaine des transformations de la *prakṛti*.

3. Aghoraśiva a montré clairement comment l'apprêt du *dharma* ne peut être situé dans l'Âme. Pourquoi est-il attribué à la Buddhi ? C'est que, on l'a vu, la compréhension n'est pas simple, elle comporte les données des sens qualifiées par des notions, classe, etc. qui sont en réserve dans la mémoire. Or l'existence de la mémoire s'explique comme un apprêt *(saṃskāra)* engendré par des connaissances antérieures ; il y a un acquis de connaissance qui est utilisé dans le mécanisme de compréhension ; c'est dans cet organe de compréhension qu'est la Buddhi qu'il faut situer l'apprêt de connaissance. L'apprêt d'acte, le *dharma*, etc. sera de même attribué au même organe.

4. Voir *Mṛgendra Dīpikā vidyā* X 25. Voir aussi S.K. 40 sq. Le *dharma* et les autres effets d'actes et d'expériences constituent une personnalité. Le psychisme ainsi conditionné est appelé *liṅgaśarīra* organisme comprenant les éléments subtils, les onze organes de connaissance et d'action, l'ego et la Buddhi. Le corps grossier n'est pour lui qu'un support provisoire. C'est lui qui est l'être transmigrant. Cet être transmigrant a sa nature, sa condition, humaine, animale, etc. déterminée par les apprêts créés par les actes antérieurs. Ceux-ci sont donc créateurs de la personnalité transmigrante. C'est à ce titre qu'ils sont appelés *bhāva*, nom d'agent formé sur le causatif de la racine *bhū*. Et Nārāyaṇa Kaṇṭha glose ce terme : «bhāvayanti ātmano liṅgaṃ tena bhāvāḥ (les *bhāva* sont ceux qui créent le corps subtil pour l'âme)». Il y a ainsi quatre principaux facteurs de formation du corps subtil : *dharma, jñāna* «connaissance» qui procure la délivrance, *vairāgya* «renoncement» qui procure la résorption dans la *prakṛti, aiśvarya* «souveraineté» qui procure la non-contrariété des désirs et par conséquent des pouvoirs merveilleux. Les *bhāva* sont aussi les contraires de ces quatre premiers, engendrant des effets contraires. Les *bhāva* sont appelés *pratyaya* quand ils s'actualisent pour réaliser l'être transmigrant.

Itthaṃ karaṇavargaṃ prasādhya tatra keṣāṃ[1] kasmād utpattir ity āha
utpattir ahaṃkārāc cittabahiṣkaraṇabhūtayonīnām |
mahato 'haṃkārasya tu mahataś ca guṇatrayāj janma || 9 ||[2]

1. keṣāṃ A B C F G : teṣāṃ D. 2. Mètre *āryā*.

Après avoir ainsi établi la classe des instruments [de connaissance et d'action], l'auteur dit de quelle essence naissent lesquelles.

De l'Ego il y a naissance de l'Esprit, des organes externes et des matrices des éléments; du Mahat il y a naissance de l'Ego; et de la triade des Propriétés il y a naissance du Mahat. 9

tatra manaso buddhīndriyāṇāṃ ca sāttvikāt taijasākhyād ahaṃkāraskandhād utpattiḥ, karmendriyāṇāṃ tu rājasād vaikārikākhyāt, bhūtayonīnāṃ ca tanmātrāṇāṃ tāmasād bhūtādisaṃjñāt | evaṃ trividhād ahaṃkārād eṣām utpattiḥ | yad uktaṃ śrīmanmṛgendre

«śrotraṃ tvak cakṣuṣī jihvā nāsā ca manasā saha |
prakāśānvayataḥ sattvās taijasaś ca sa sāttvikaḥ ||
vāṇī pāṇī bhagaḥ pāyuḥ pādau ceti rajobhavāḥ[1] |
karmānvayād rajobhūyān[2] gaṇo vaikāriko 'tra yaḥ ||
śabdaḥ sparśaśca rūpaṃ ca raso gandhaś ca pañcamaḥ |
guṇāviśiṣṭās tanmātrās tanmātrapadayojitāḥ ||
prakāśakarmakṛdvargavailakṣaṇyāt tamobhavāḥ[3] |
prakāśyatvāc ca bhūtādir ahaṃkāreṣu tāmasaḥ ||»[4] iti |

ataś ca buddhīndriyadvāreṇa taijasenāhaṃkāreṇātmano jñānaśaktir unmīlyate, vaikārikeṇāpi karmendriyadvāreṇa kriyāśaktir unmīlyate, tasyā malinatvāt tadapekṣā[5] yataḥ | eṣāṃ ca sāttvikādivyāpāraḥ[6] sattvādiguṇabahulyān nāmiśraṃ pariṇamata iti nyāyāt, na tv ekaṃ janakaṃ bhavati |

1. rajobhavāḥ A B C G : rajodbhavāḥ D F. 2. bhūyān A B F G : bhūyad C D. 3. tamobhavāḥ A B C F G : tamodbhavāḥ D. 4. *Mṛgendra vidyā* XII 3-6. 5. tadapekṣā yataḥ C G : tadapekṣāyatā F, tadapekṣayā yataḥ A B D. 6. -vyāpāraḥ G : vyavahāraḥ A B C D F.

De l'ensemble de l'Ego appelé *taijasa* et qui est sattvique il y a naissance de l'Esprit et des Organes de connaissance, de celui qui est appelé *vaikārika* et qui est rajasique il y a naissance des Organes d'action, et de celui qui est appelé *bhūtādi* et est tamasique il y a naissance des matrices des éléments, c'est-à-dire des Tanmātra. Ainsi il y a naissance de ces Essences à partir de l'Ego de trois sortes. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Mṛgendra* :

«L'Oreille, la Peau, les Yeux, la Langue, le Nez et l'Esprit, par leur relation avec la lumière sont sattviques ; et l'Ego *taijasa* est sattvique. L'Appareil vocal, la Main, l'Organe de génération, l'Anus, les Pieds relèvent du *rajas* ; et par sa relation avec l'action l'ensemble de l'Ego *vaikārika* est riche en *rajas*. Le Son, le Toucher, la Couleur, la Saveur et l'Odeur en cinquième, Essences mesurées [par leur simple nature], non spécifiées par des qualités, porteuses du nom de Tanmātra, du fait de leur étrangeté par rapport à la classe des producteurs de lumière et d'action relèvent du *tamas* ; et du fait de sa nature d'objet éclairé celui qui est *bhūtādi* parmi les Egos est tamasique.»

Et donc la puissance de connaissance de l'Âme est dévoilée par l'Ego *taijasa* par l'intermédiaire des Organes de connaissance, la puissance d'action est dévoilée par l'Ego *vaikārika* par l'intermédiaire des Organes d'action, puisque, du fait que la puissance de l'Âme est affectée par la Souillure, il y en a dépendance par rapport à cet Ego[1]. Et il y a activité sattvique, etc. de ces branches de l'Ego en fonction de la

ayam[3] abhiprāyaḥ | karmaṇo dharmādharmātmano 'nuṣṭhānarūpasya tatkṣaṇam eva nāśāt[4] tajjanyo 'pūrvākhyaḥ saṃskāraḥ kālāntaraphalaśrutyanyathānupapattyā kalpyate | sa ca nātmani saṃbhavaty avikāritvāt karmaṇāṃ ca kṛṣyādīnām ātmasaṃskārakatvādṛṣṭer api tu jaḍa eva | yatra tāni saṃskāraṃ kurvanti sā dharmādyaṣṭaguṇā buddhir iti | evaṃ jñānādisaṃskāre 'pi vācyam | te ca bhāvāḥ siddhyādi[5]pratyayabhedena śatatrayasaṃkhyā bhavantīty uktam anyatra |

1. G om. api. 2. *Mṛgendra vidyā* X. 24. 3. G add. atra. 4. E om. le passage allant de «-śāt tajjanyo jusqu'à «tasmād vītarāga-» introduction à la strophe 12. 5. siddhyādi- A B C D F : siddhituṣṭyādi- G.

De plus l'existence de la Buddhi est établie par sa qualité de support du mérite, etc. aussi, comme il est révélé :

«Les facteurs de formation [du psychisme], propriétés de la Buddhi sont le mérite, la connaissance, le renoncement et le pouvoir ; ils sont sattviques et leurs contraires sont tamasiques, hormis la passion.»

L'intention est la suivante. Du fait de la destruction de l'acte qui est bon ou mauvais, qui consiste en l'exécution, à l'instant même de cette exécution, on suppose, en raison de l'impossibilité autrement de la révélation d'un fruit à venir en un autre temps, un apprêt, appelé «nouveau», engendré par lui[1]. Et cet apprêt ne peut être situé dans l'Âme, puisqu'elle est sans transformation, et que l'on ne voit pas que les actes de labourage, etc. fassent quelque apprêt dans l'Âme ; mais il est situé dans quelque chose d'inerte[2]. Ce dans quoi les actes réalisent un apprêt, est la Buddhi douée de huit propriétés, le mérite, etc. On doit dire qu'il en est de même dans le cas de l'apprêt par les connaissances[3], etc. Et ces facteurs de formation [du psychisme], par la classification en conceptions, réalisation, etc. sont au nombre de trois cents. Cela est décrit ailleurs[4].

1. Des textes de *śruti*, c'est-à-dire dont on ne conteste pas l'autorité, parce qu'ils sont considérés comme éternels, affirment que des actes, le sacrifice, etc. ont tel ou tel fruit, le *svarga* par exemple, réalisé en un temps ultérieur, très éloigné du moment de l'acte. Or l'acte qui n'est pas autre chose que son exécution, n'existe plus après cette dernière. Il faut donc supposer quelque chose qui fasse le lien entre l'exécution et le fruit. On en conclut à l'existence d'un apprêt du sujet à recevoir le fruit ultérieur. Quelque chose de nouveau *(apūrva)* lui est apporté. Ce «nouveau» invisible *(adṛṣṭa)* qualifie l'agent de l'acte. C'est donc une propriété acquise qui est appelée *dharma*, s'il s'agit d'un acte bon et au fruit heureux, *adharma* si c'est un acte mauvais et au fruit malheureux. Le mot *dharma* lui-même signifie étymologiquement l'objet porté ; c'est l'acquis positif ; son contraire *adharma* est l'acquis négatif.

2. Par la terme *jaḍa*, litt. «engourdi, inerte» il est référé à ce qui n'est pas conscience *(acit)*, c'est-à-dire au domaine des transformations de la *prakṛti*.

3. Aghoraśiva a montré clairement comment l'apprêt du *dharma* ne peut être situé dans l'Âme. Pourquoi est-il attribué à la Buddhi ? C'est que, on l'a vu, la compréhension n'est pas simple, elle comporte les données des sens qualifiées par des notions, classe, etc. qui sont en réserve dans la mémoire. Or l'existence de la mémoire s'explique comme un apprêt *(saṃskāra)* engendré par des connaissances antérieures ; il y a un acquis de connaissance qui est utilisé dans le mécanisme de compréhension ; c'est dans cet organe de compréhension qu'est la Buddhi qu'il faut situer l'apprêt de connaissance. L'apprêt d'acte, le *dharma*, etc. sera de même attribué au même organe.

4. Voir *Mṛgendra Dīpikā vidyā* X 25. Voir aussi S.K. 40 sq. Le *dharma* et les autres effets d'actes et d'expériences constituent une personnalité. Le psychisme ainsi conditionné est appelé *liṅgaśarīra* organisme comprenant les éléments subtils, les onze organes de connaissance et d'action, l'ego et la Buddhi. Le corps grossier n'est pour lui qu'un support provisoire. C'est lui qui est l'être transmigrant. Cet être transmigrant a sa nature, sa condition, humaine, animale, etc. déterminée par les apprêts créés par les actes antérieurs. Ceux-ci sont donc créateurs de la personnalité transmigrante. C'est à ce titre qu'ils sont appelés *bhāva*, nom d'agent formé sur le causatif de la racine *bhū*. Et Nārāyaṇa Kaṇṭha glose ce terme : «bhāvayanti ātmano liṅgaṃ tena bhāvāḥ (les *bhāva* sont ceux qui créent le corps subtil pour l'âme)». Il y a ainsi quatre principaux facteurs de formation du corps subtil : *dharma, jñāna* «connaissance» qui procure la délivrance, *vairāgya* «renoncement» qui procure la résorption dans la *prakṛti, aiśvarya* «souveraineté» qui procure la non-contrariété des désirs et par conséquent des pouvoirs merveilleux. Les *bhāva* sont aussi les contraires de ces quatre premiers, engendrant des effets contraires. Les *bhāva* sont appelés *pratyaya* quand ils s'actualisent pour réaliser l'être transmigrant.

Ensuite l'auteur dit l'Essence des Propriétés :

Le Sattva, le Rajas et le Tamas consistent en lumière, activité et limitation.

prakāśapravṛttiniyamāḥ sattvādīnām kramād vyāpārā ity arthaḥ | eṣāṃ ca sūkṣmadehadvāreṇa samastamāyākāryeṣu vyāpakatvam asti | prakāśādayaś cānyāsām apradhānānāṃ guṇavṛttīnām upalakṣaṇam | tathā hi sthairyadhairyā-[1] dayo 'pi sattvasya vṛttayaḥ, krauryaśauryādayo 'pi rajasaḥ, tamasas tv aratimāndyādayo 'pīty uktaṃ śrīmanmataṅgādau[2] |

1. sthairyadhairyā D G : sthairyā- A B C F. 2. *Mataṅgapārameśvara vidyā* XVI 17-22a.

Le sens est : lumière, activité et limitation sont les activités respectives du Sattva, etc. Et il y a présence de ces activités dans toutes les actions en relation avec la Māyā, par l'intermédiaire du corps subtil[1]. La lumière, etc. [mentionnées ici] impliquent d'autres activités secondaires des Propriétés. En effet pour le Sattva il y a aussi la constance, la fermeté, etc. ; pour le Rajas la cruauté, le courage, etc. ; pour le Tamas le déplaisir, la lenteur, etc. Cela est dit dans le vénérable *Mataṅga*, etc.

1. L'âme est en rapport avec la Māyā qui est le domaine de la matière. Elle agit dans ce domaine par l'intermédiaire du corps subtil fait lui-même de transformations de la matière. Le corps subtil qui comprend l'Ego dont les trois variétés sont définies par les trois Propriétés, et les transformations de l'Ego jusqu'aux éléments subtils, est conditionné par les trois Propriétés. Les actions d'une Âme en rapport avec la Māyā par l'intermédiaire du corps subtil seront donc aussi conditionnées par ces trois types d'activité. On en retrouvera le modèle dans toute action relative à la Māyā.

nanu guṇā eva prakṛtir iti sāṃkhyāḥ | tad ayuktam ity āha

traya eva te guṇās tv iha yeṣāṃ[1] saṃbhūtir avyaktāt[2] || 10 ||

ayam abhiprāyaḥ | guṇānām acaitanye saty anekatvād yato ghaṭādivat kāraṇapūrvakatvam, tatas teṣām avyaktād eva saṃbhūtir iti | evaśabdo bhinnakramaḥ |

1. guṇās tv iha yeṣām B D G : khalu guṇā eṣām C, kila yeṣām A, guṇās tv iha eṣām F. 2. Mètre *āryā*.

Mais, dira-t-on, les Sāṃkhya disent que la Prakṛti est les Propriétés mêmes. L'auteur dit que cela est impropre :

Au nombre de trois sont les Propriétés qui dans ce [système] ont leur naissance à partir du Non-manifesté. 10

L'intention est la suivante. Puisque les Propriétés sont précédées d'une cause, comme le pot, etc., du fait qu'elles sont multiples en étant non-conscience, pour cette raison c'est à partir du Non-manifesté qu'elles ont leur naissance. Le mot eva est hors de sa place[1].

1. Le commentateur comprend comme si «eva» était placé après «avyaktāt» à la fin du vers. Cette particule semble être employée pour marquer le prédicat. Or ce que ce vers nous enseigne est la cause matérielle des Propriétés, non leur nombre qui nous est déjà connu. Il apparaît donc plus juste que l'insistance réalisée par 'eva' porte sur le terme 'avyaktāt'.

prakṛtikāryatvam eva prapañcayati

avibhāgo hi guṇānām ādhāre kṣmādibhāgavad[1] avaśyam |
ādhāro yas tasyāvyaktaṃ tad gīyate śaive[2] || 11 ||[3]

1. kṣmādibhāgavad B C D G : kṣmastvihādibhāgavad A, kṣmābhibhāgavad F. 2. D omet cette demi-strophe. 3. Mètre *āryā*.

L'auteur développe cette même idée que les Propriétés sont un produit de la Prakṛti :

Car il y a nécessairement indivision des Propriétés dans leur support, comme les parties de la terre, etc. [dans le leur]; ce qui est le support de cette indivision est appelé Non-manifesté dans le système śivaïte. 11

kṣmādibhāgānāṃ ghaṭādirūpāṇāṃ yathā pṛthivyātmaka ādhāre 'vaśyam avibhāgo bhavati, evaṃ sattvādīnām api guṇabhāgānāṃ kasmiṃścid ādhāre 'vaśyam avibhāgo[1] vijñeyaḥ | tatas tasyāvibhāgasya ya ādhāras tad avyaktam ity avyaktasiddhiḥ | tad uktaṃ śrīmanmṛgendre[2]

«tataḥ prādhānikaṃ tattvaṃ kalātattvād ajījanat |
saptagranthinidhānasya[3] yat tad gauṇasya kāraṇam ||[4] iti |

1. avibhāgo A B D F : vibhāgo C. 2. D om. śrīman-. 3. nidhānasya A B C D F : nidānasya Mṛgendra, éd. Devakoṭṭai. 4. *Mṛgendra vidyā* X 19.

De même qu'il y a nécessairement indivision des parties de terre, etc., consistant en pot, etc. dans leur support qui est fait de l'élément Terre[, etc.], de même on doit comprendre qu'il y a nécessairement indivision des parties que sont les Propriétés Sattva, etc., elles aussi, dans une certaine Essence qui est leur support. Donc ce qui est le support de cette indivision, est le Non-manifesté. Ainsi est établie l'existence du Non-manifesté. Cela est dit dans le vénérable *Mṛgendra* :

«Ensuite à partir de l'Essence Kalā il a engendré l'Essence Non-manifesté, laquelle est la cause de l'Essence Propriétés support des sept nœuds[1].

1. Les sept nœuds selon Nārāyaṇa Kaṇṭha sont le Mahat, l'Ego et les cinq éléments subtils.

anantaraṃ rāgatattvasiddhim āha
yajjanitābhiṣvange bhogyāya nari[1] kriyā sa rāgo 'tra |

1. nari A B C D G : naḥ F.

Ensuite l'auteur dit la démonstration de l'existence de l'Essence Rāga :
Ce qui produit le désir en présence duquel[1] il y a action visant les objets d'expérience chez l'âme, est, dans la présente [doctrine], le Rāga.

1. 'Yajjanitābhiṣvaṅge' est un locatif absolu ; on peut sous-entendre 'sati'. Il exprime la situation dans laquelle a lieu l'action de l'Âme relativement à l'expérience des objets du monde de la matière où elle est engagée par les liens que sont pour elle la Souillure et les actes.

nanu śrīmanmataṅgādau[1] prakṛtirāgayor madhye puruṣatattvaṃ śrūyate | tat[2] satyam | tasya tu cetanatvān nityatvāc ca bhuvanādy[3]ādhāratvenādhvatvam na[4] saṃbhavati | tathā hi kalādipañcakañcuka[5]yuktasya bhoktṛtvena puṃstvamalenānātmādāv ātmā[6]bhimānarūpeṇa yoga iti dīkṣāyām tatsthāna eva tacchuddhyartham āgameṣu prakṛtitattvād[7] ūrdhvaṃ puruṣasya tattvatayā[8] pāṭhaḥ śrūyate | ataś cātrā[9]cāryeṇa tadvarṇanam upekṣitam | māyātattvānantaraṃ tu paśusvarūpaṃ[10] vakṣyati |

1. D om. śrīman-. 2. G om. tat. 3. bhuvanādyā- C D F G : bhuvanā- A B. 4. A om. na. 5. pañcakañcuka- A B C F G : pañcaka- D. 6. ātmā- C D : ātmādya- A B F G. 7. prakṛtitattvād A B C F G : prakramitatvād D. 8. puruṣasya tattvatayā A B G : puruṣatattvatayā C D F. 9. cātrā- C G : cā-A B D F. 10. paśusvarūpam A B C D F : puruṣasya rūpam G.

Mais, dira-t-on, il est révélé dans le vénérable *Mataṅga*[1], etc. qu'il y a l'Essence Âme entre la Matrice matérielle et le Rāga. Cela est vrai. Mais du fait qu'elle est conscience et éternelle, elle ne peut pas être une voie de la matière en étant support de mondes, etc.[2]. En effet, l'Âme unie aux cinq cuirasses, Kalā, etc., est affectée d'une Souillure de sa nature d'âme, Souillure qui est sa qualité d'agent d'expérience [du monde matériel] et qui consiste en une vision illusoire du soi dans le non-soi, etc. Ainsi à propos de l'initiation, pour la purification de l'âme à ce stade même l'âme est mentionnée dans les *Āgama* en tant qu'Essence au-dessus de l'Essence Prakṛti[3]. Et c'est pour cela que le Maître ne s'est pas soucié de la décrire ici. Il dira la nature de l'Âme liée juste après l'essence Māyā.

1. *Mataṅgapārameśvara* XIV.

2. Il y a six voies de la matière, avec des correspondances à divers degrés. Il y a parmi les six une voie des Essences et une voie des mondes. Chaque Essence est mise en correspondance avec un certain nombre de mondes et est dite en être le support. Pour Aghoraśiva il n'y a que des supports matériels pour des mondes matériels, donc que des Essences matérielles. Par conséquent l'Âme qui est seulement conscience ne peut être une des Essences.

3. C'est le cas dans le *Mataṅgapārameśvara* où le chapitre XIV du *vidyāpāda* est consacré à l'Essence Puruṣa au-dessus de l'essence Māyā à laquelle est consacré le huitième chapitre. D'autre part ce même texte présente une *tattvadīkṣā* (*kriyāpāda* VIII) initiation où le rite est centré sur les Essences.

asmin nari[1] puruṣe yena janitābhilāṣe bhogyavastvādānāya pravṛttir bhavati, so 'tra śaiva[2]śāstre rāgo [3]jñeyaḥ | abhilāṣātmanā kāryeṇa rāgatattvasiddhir ity arthaḥ |

1. nari A B C D G : naḥ F. 2. śaiva- A B C D F : śaive G. 3. G add. vi-.

Le sens [de la strophe] est : ce par quoi un désir est produit, en présence duquel, «nari» dans cette âme, il y a mise en activité pour prendre les objets d'expérience, cela doit être connu, «atra» dans la doctrine śivaïte, comme étant le Rāga. Il y a [ainsi] démonstration de l'existence de l'essence Rāga par sa fonction qui est le désir.

nanv avairāgyalakṣaṇo buddhidharma evābhilāṣahetur iti sāṃkhyāḥ | tad ayuktam, vāsanārūpasyākāryakaratvāt[1], tasya vā kāryakaratve[2] buddheḥ sarvadānantavāsanāyogena puṃso yugapadviruddhānanta[3]pratipattivaiśasaprasaṅgāc ca | pratyayarūpasyāpi bhogyatvān nābhilāṣahetutvam |

1. -rūpasyākāryakaratvāt C D G : -rūpasya kāyakaratvāt A B, rūpasyākāryakaraṇatvāt F. 2. kāryakaratve A B C D G : kāryakaraṇatve F. 3. G om. yugapadviruddhānanta-.

Mais, dira-t-on, les Sāṃkhya disent que la cause du désir est seulement une propriété de la Buddhi consistant en le non-renoncement[1]. Cela est impropre, parce que [cette propriété] qui consiste en une trace mentale n'est pas productrice de l'effet, ou, si elle l'était, étant donné que la Buddhi est toujours porteuse d'un nombre infini de traces mentales, il s'ensuivrait pour l'Âme le désastre de cognitions contradictoires et simultanées en nombre infini. [La propriété] qui consiste en une conception[2] n'est pas non plus cause du désir, parce qu'elle est un objet d'expérience.

1. Ce qui dans le présent système est érigé au rang d'Essence particulière est dans le Sāṃkhya une simple propriété, un des huit *bhāva* ou facteurs de formation de l'Essence Buddhi ; *rāga* est en effet le contraire de *vairāgya* et ce terme même est employé pour *avairāgya*. Voir *Sāṃkhyakārikā* 45 et ci-dessus p. 115.

2. Il s'agit ici des *pratyaya* qui sont les actualisations des *bhāva* propriétés de la Buddhi. Ces conceptions et caractères sont des objets d'action pour le sujet, ne peuvent donc être cause chez lui du désir qui est à l'origine de ses actions.

nanu viṣayaguṇa evābhilāṣahetur astu | tan na, viṣayasaṃnidhānamātrād eva sarvasya sarāgatāpatter vītarāgābhāva[1]prasaṅgāt | [2]tasmād vītarāgadarśanānyathānupapattyābhilāṣahetur grāhakagato rāgo 'bhyupagantavyaḥ | etad evāha

bhogyaviśeṣe rāge na hi kaś cid vītarāgaḥ syāt || 12 ||[3]

1. vītarāgābhāva- C D F G : vītarāgabhāva- A B. 2. E reprend le texte à partir de tasmād vītarāga-. 3. Mètre *āryā*.

Mais, dira-t-on, acceptons qu'une propriété même de l'objet soit la cause du désir. Il n'en est pas ainsi, parce qu'il s'ensuivrait que toute Âme serait chargée de désir par la seule présence de l'objet et la conséquence serait l'inexistence d'Âmes ayant éliminé le désir. Donc en raison de l'impossibilité autrement de l'observation que l'on fait de l'existence d'êtres qui ont éliminé le désir, le Rāga qui appartient au sujet doit être accepté comme cause du désir. L'auteur dit cela même :

Si le Rāga est un objet d'expérience particulier, il n'y aura, en effet, aucun être qui ait éliminé le désir. 12

na ca karmaiva rañjakaṃ bhaviṣyatīti vācyam, tasya phalajanana eva caritārthatvād anekatattvaparikalpanābhāvaprasaṅgāc ca | nanu māyāyā mohaka[1]svabhāvo rāgo 'stu | tan na, yato na māyāyāḥ sākṣān mohakatvam api tu kāryadvāreṇaivety adoṣaḥ |

1. G om. -ka-.

Et il ne faut pas dire que l'Acte lui-même sera facteur du désir, parce que l'Acte a son but accompli dans la seule production de sa conséquence et parce que [si l'on acceptait plusieurs buts pour une seule entité] il s'ensuivrait qu'on ne postulerait pas des Essences multiples. Mais, dira-t-on, acceptons que le Rāga soit la nature de la Māyā qui est de produire l'égarement. Il n'en est pas ainsi, parce que la Māyā produit l'égarement non directement mais par l'intermédiaire de ses effets. Il n'y a donc pas de défaut.

vītarāgaś ca pratyakṣasiddha evety āha

yadupahite 'bhiṣvaṅgo mahati punas tadupadhau[1] sa no dṛṣṭaḥ |
tasmān no vācyam idaṃ sa viśeṣo nāsti vītarāga iti || 13 ||[2]

yena stryādinā viṣayeṇopahite **mahati** buddhau yasya puṃso '**bhiṣvaṅgo** dṛṣṭas tasyaiva **punaḥ** paścād jñānādinopakṛtasya **tadupadhau[3]** tena tena[4] viṣayeṇopadhāne saty api so 'bhilāṣo na dṛṣṭaḥ | **tasmāt** pratyakṣadṛṣṭatvād anabhilāṣalakṣaṇaḥ sa viśeṣo vītarāgo nāstīti na vācyam |

1. upadhau C D F G : upādhau A B E *contra metrum*. 2. Mètre *gīti*. 3. upadhau C D F G : upādhau A B E. 4. C E F G om. tena.

Et l'auteur dit qu'il est établi par la perception directe qu'il y a des êtres ayant éliminé le désir :

Un désir est observé alors que le Mahat est voisin d'un objet, mais ne l'est plus par la suite alors qu'il y a encore voisinage du même objet ; donc il ne faut pas dire que cet être particulier, celui qui a éliminé le désir, n'existe pas. 13

Alors que «mahati» la Buddhi est voisine d'un objet, femme ou autre, un désir est observé chez une personne ; «punaḥ» par la suite chez la même personne qui a reçu l'aide de la connaissance, etc., «tadupadhau» bien qu'il y ait voisinage de tel ou tel [de ces mêmes objets] «saḥ» le désir n'est pas observé. «Tasmāt» parce qu'il est observé directement, il ne faut pas dire que cet être particulier caractérisé par l'absence de désir, celui qui a éliminé le désir, n'existe pas.

vidyātattvasiddhim āha

karaṇena yena bhogyaṃ karoti puruṣaḥ pracodya mahadādīn |
bhogye bhogaṃ ca punaḥ sā vidyā tat paraṃ karaṇam || 14 ||[1]

yena karaṇena[2] buddhyahaṃkārādikaraṇagrāmaṃ pracodya puruṣo bhogyaṃ niṣpādayati, tasmiṃś ca bhogye bhogaṃ ca karoti, tad vidyākhyaṃ karaṇam | ātmanaḥ saṃnikṛṣṭatvāt[3] param ity ucyate | etad uktaṃ bhavati

«aśvena pathā dīpikayā yātītyādāv ivātrānekakaraṇasādhye 'pi phale vidyaiva paramaṃ karaṇam, yatas tayaiva bhogyaṃ jānāti» iti |

1. Mètre *āryā*. 2. karaṇena C D G : kāraṇena A B E F. 3. ātmanah saṃnikṛṣṭatvāt A B D : ātmano 'tisaṃnikṛṣṭatvāt C E F G.

L'auteur dit la démonstration de l'existence de l'Essence Vidyā :

L'instrument par lequel l'Âme réalise l'objet d'expérience après avoir incité le Mahat, etc., et ensuite l'expérience relative à l'objet, est la Vidyā ; c'est l'instrument supérieur. 14

L'instrument par lequel, après avoir incité le groupe d'instruments, Buddhi, Ego, etc., l'Âme crée l'objet d'expérience[1] et accomplit l'expérience relativement à cet objet, c'est l'instrument appelé Vidyā. Il est dit être supérieur parce qu'il est le plus proche de l'âme. Cela est dit :

« Bien que le fruit puisse être réalisé par plusieurs instruments comme dans 'il va à cheval, par la route, avec une lampe', par exemple, c'est la Vidyā qui est l'instrument suprême, parce que c'est par elle que le sujet connaît l'objet d'expérience. »

1. Il sagit de l'image mentale de l'objet de la réalité ; l'objet d'expérience est donc bien créé par les instruments qui constituent le psychisme. Voir strophe suivante.

kiṃ punar atra bhogyaṃ ko vā bhoga ity ata āha
buddhir viṣayākārā sukhādirūpā samāsato bhogyam |
bhogye bhogo bhoktuś cidvyaktir bhogyanirbhāsā || 15 ||[1]

1. Mètre *āryā*.

Mais, à ce propos, dira-t-on, qu'est-ce que l'objet d'expérience, ou qu'est-ce que l'expérience? C'est pourquoi l'auteur dit :

L'objet d'expérience est en bref la Buddhi ayant la forme de l'objet et étant faite de plaisir, etc. L'expérience du sujet relativement à l'objet est une manifestation de sa conscience ayant l'apparence de l'objet.

adhyavasitasrakcandanādiviṣayā, ata eva sukhaduḥkhamohādhyavasāyarūpā, buddhir eva puṃsaḥ **samāsataḥ** saṃkṣepeṇa bhogyaṃ, tasyā eva sākṣād bhogyatvāt | viṣayās tu bāhyās tatsādhanatvena[1] paraṃparayā bhogyā ity[2] ucyante | tathā hi bhogyaṃ hi vastu cittādhiṣṭhitaṃ buddhīndriyavṛndaṃ vidyāyā viṣayatvenopasthāpayati | tac cāhaṃkāravṛttyātmaparāmarśapūrvikayā buddhyādhyavasitam arthaṃ[3] puruṣo gṛhṇāti | yad āhuḥ

«buddhyadhyavasitam arthaṃ puruṣaś cetayate[4]» iti |

buddhyādīnāṃ saṃnihitāsaṃnihitaviṣayopasthāpakatvenopayogaḥ, na tu saṃvijjanakatvena | tam upasthāpitaṃ[5] viṣayaṃ buddhyahaṃkārendriyavṛtti[6]bhedaiḥ saha yā[7] vivecayati sā vidyeti vidyāsiddhiḥ |

1. tatsādhanatvena B C D E F G : tatsādhakatvena A. 2. A B C D E F om. iti. 3. A B C E F G om. arthaṃ. 4. cetayate A B E F G : cetayati C D ; la racine 'cita saṃcetane' est *ātmanepadin* (X 121 dans *Mādhavīyā Dhātuvṛtti*). 5. tam upasthāpitam C E F G : tadupasthāpitam A, tatropasthāpitam B, upasthāpitam D. 6. D om. -vṛtti-. 7. saha yā C D E F : saha A B ; yayā G.

L'objet d'expérience est, «samāsataḥ» en bref, pour l'Âme, rien que la Buddhi par qui l'objet, guirlande, morceau de santal, etc., a été déterminé et qui donc est faite d'une détermination de plaisir, douleur ou égarement, parce que seule la Buddhi peut être directement objet d'expérience pour l'âme. Quant aux objets extérieurs ils sont dits être objets d'expérience indirectement en ce qu'ils sont instruments de réalisation de cette [détermination]. En effet le groupe des Organes de connaissance fait appréhender l'objet [extérieur] dont il y a à faire expérience, placé dans la Buddhi, comme objet de la Vidyā. Et donc l'Âme saisit l'objet déterminé par la Buddhi après la prise en considération d'elle-même, ce qui est l'activité de l'Ego. C'est ce qui est dit :

«L'âme a conscience de l'objet déterminé par la Buddhi».

La Buddhi, etc., servent en tant qu'ils font appréhender l'objet proche ou éloigné, mais non en tant que producteurs de conscience. Ce qui, en compagnie des activités diverses de la Buddhi, de l'Ego et des organes de connaissance, fait

distinguer l'objet ainsi présenté, est la Vidyā. Ainsi il y a démonstration de l'existence de la Vidyā[1].

1. La Vidyā fait du Puruṣa un *bhoktṛ*, la Buddhi fait de l'objet un *bhogya*.

tataś ca **bhoktur** anusaṃdhātuḥ puruṣasya **bhogye** buddhyākhye sukhādyadhyavasāyarūpe sukhy ahaṃ duḥkhy aham[1] iti **bhogyanirbhāsā** bhogyoparaktā **cidvyaktiḥ** saṃvidudbhavaḥ[2] sa bhogo mantavyaḥ | yad uktaṃ śrīmat[3]svāyaṃbhuve

«bhogo 'sya vedanā puṃsaḥ sukhaduḥkhādilakṣaṇā» iti |

tataś cādhyavasāyasmṛtipratibhādi[4]pratyayabhedabhinnā buddhir api yayā vedyate[5] sā vidyā | tac ca[6] paraṃ karaṇam ity uktam |

1. A B om. duḥkhy aham. 2. -udbhavaḥ A B C D E F : -udayaḥ G. 3. D om. śrīmat-. 4. pratibhādi- E F : pratibhāti- A B C, pratibheti- *Mṛgendra Dīpikā* X 10 p. 260, pratibhā- D. 5. Tous les mss du *Tattvasaṃgraha* lisent vidyate ; mais la même phrase qui se trouve dans *Mṛgendra Dīpikā* X 10 p. 260 lit vedyate. 6. tac ca A B C D E F : ataś ca G.

Et donc l'expérience doit être estimée être «cidvyaktiḥ» la naissance de la conscience, «bhoktuḥ» de l'Âme agent d'une prise en considération, «bhogye» relativement à ce qui est appelé Buddhi et qui consiste en détermination du plaisir, etc., [ce qu'on exprime en disant] «j'ai du plaisir, j'ai de la douleur», «bhogyanirbhāsā» colorée par cet objet d'expérience. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Svāyaṃbhuva* :

«L'expérience est la connaissance de cet objet par l'Âme, connaissance caractérisée par le plaisir, la douleur, etc.».

Et donc la Vidyā est ce par quoi la Buddhi différenciée en les diverses opérations de connaissance, détermination, souvenir, illumination, etc., est, elle aussi, connue[1]. Et il a été dit que c'est l'instrument suprême [de connaissance].

1. Ceci indique peut-être une analyse étymologique du mot Vidyā de la part du commentateur; la racine serait 'vida' de la dixième classe pour laquelle est donné entre autres sens celui de 'vedana' ou 'cetana' (voir *Mādhavīyā Dhātuvṛtti* X 152).

nanu buddhir eva prakāśarūpatvāt sūryādivad viṣayān apy adhyavasāyena prakāśayiṣyati, svātmānam api grāhayiṣyati | tat kim anyena[1] vidyākhyena karaṇena | ata āha

ravivat prakāśarūpo yadi nāma mahāṃs tathāpi karmatvāt |
karaṇāntarasāpekṣaś śakto grāhayitum ātmānam || 16 ||[2]

prakāśarūpāpi buddhir grāhyatāpannam ātmānaṃ karaṇatvena grāhayituṃ na kṣamā, grāhyatvena ghaṭādivad bahiraṅgatvāt | idaṃ cātrākūtam[3] | prakāśarūpā api sūryādayo na kevalāḥ[4] svātmānaṃ grāhayanti[5]; kiṃ tu[6] cakṣurādikaraṇāpekṣā[7] eva | tataḥ smṛtyādirūpāpi buddhir na kevalā[8] svātmānaṃ grāhayati, api tu karaṇāntarasāpekṣaiveti tatkaraṇatvena vidyāsiddhiḥ |

1. anyena A B C D E F : anena G. 2. Mètre *āryā*. 3. idaṃ cātrākūtam C D E F G : idaṃ cākūtam A B. 4. kevalāḥ A B C E G : kevalaḥ D, kevalaṃ F. 5. D ajoute iti. 6. tu A B C D E F : ca. G. 7. cakṣurādikaraṇāpekṣāḥ A B C D E F : cakṣurādisāpekṣāḥ G. 8. kevalā A B C D E : kevalam F; kevalāḥ G.

Mais, dira-t-on, la Buddhi elle-même, parce qu'elle consiste en lumière, comme le soleil, éclairera les objets par la détermination et se fera aussi saisir elle-même. A quoi bon un autre instrument appelé Vidyā. C'est pourquoi l'auteur dit :

Bien que, comme le soleil, le Mahat soit fait de lumière, cependant, parce qu'il est objet de saisie, c'est en dépendance d'un autre instrument qu'il peut se faire appréhender lui-même. 16

Bien qu'elle soit faite de lumière, la Buddhi ne peut, en qualité d'instrument, faire saisir elle-même accédant à la qualité d'objet, parce que, en tant qu'objet, comme le pot par exemple, elle serait extérieure[1]. Et il y a ici l'intention suivante. Le soleil et autres luminaires, bien qu'ils soient faits de lumière, ne se font pas appréhender, en étant seuls, mais en dépendance de l'œil, etc. Donc la Buddhi, bien qu'elle consiste en souvenir, etc., ne se fait pas appréhender elle-même, en étant seule, mais en dépendance d'autres instruments. Ainsi est établie l'existence de la Vidyā par sa qualité d'instrument de la saisie de la Buddhi.

1. Il doit y avoir ici une représentation des différents facteurs de réalisation de l'opération de connaissance dans un ordre pour ainsi dire spatial fixant à chaque facteur une position par rapport au sujet. Le sujet est pris comme point intérieur *(antaraṅga)*; l'objet est par rapport à lui ce qu'il y a de plus extérieur; les organes qui jouent le rôle d'instruments sont situés entre les deux. Un seul et même facteur ne peut avoir deux positions différentes simultanément. Si la Buddhi se faisait saisir elle-même elle serait simultanément en position d'instrument et d'objet, ce qui est impossible. On remarque que ces termes et notions, *karaṇa, karman, bahiraṅga* sont ceux qui sont courants chez les Vaiyākaraṇa dans leur conception de l'action signifiée par le verbe.

nanu prakṛtir eva buddhyātmanā pariṇatam ātmānaṃ[1] puruṣasya bhogyatvena darśayati | puruṣasya tu[2] na kartṛtvam, api tu draṣṭṛtvam eva | ato 'kartṛtvāt tasya na karaṇāpekṣeti punar api vidyānarthakyam | ata āha

saṃbandhāt karaṇādyair bhogautsukyena tatprayoktṛtvāt |
taccеṣṭāphalayogāt saṃsiddhā kartṛtā puṃsaḥ || 17 ||[3]

karaṇair buddhyādibhir ādiśabda[4]grahaṇāt viṣayaiś ca saṃbandhād, bhogābhilāṣeṇa teṣāṃ karaṇādīnāṃ prayoktṛtvāt, tac[5]ceṣṭāyā viṣaya[6]grahaṇātmikāyāḥ kriyāyāḥ phalena sukhādinā yogāc ca puruṣasya kartṛtvaṃ siddham | bhogyautsukyeneti pāṭhe bhogyavastuviṣayeṇābhilāṣeṇeti vyākhyeyam |

1. pariṇatam ātmānam A B C D E F : pariṇatātmānam G. 2. G om. tu. 3. Mètre *āryā*. 4. C D G om. -śabda-. 5. G om. tac-. 6. F om. viṣaya-.

Mais, dira-t-on, la Matrice matérielle se montre elle-même transformée en la Buddhi comme objet d'expérience pour l'Âme. Mais l'Âme n'est pas agent [de l'expérience], elle ne fait que voir. Donc puisque l'âme n'est pas agent, elle n'a pas besoin d'un instrument; il y a encore inutilité de la Vidyā. C'est pourquoi l'auteur dit :

Par sa relation avec les instruments, etc., parce qu'elle incite ceux-ci à l'action par son désir d'expérience, parce qu'elle récolte le fruit de leur activité, il est établi que l'Âme est agent [de l'expérience]. 17

Par sa relation avec les instruments, Buddhi, etc., et avec les objets, puisqu'il y en a notation ici par le mot «ādi», parce qu'elle incite à l'action ces instruments, etc., par son désir d'expérience et parce qu'elle récolte le fruit, plaisir, etc. «tacceṣṭāyāḥ» de l'action qu'est la saisie de l'objet, il est établi que l'Âme a la qualité d'agent. Pour la leçon «bhogyautsukyena» on doit commenter : par son désir dans le domaine des choses objets d'expérience.

idaṃ cātrākūtam | prakṛter acetanatvān[1] na puruṣaṃ prati pārārthyena[2] pravṛttir yuktā, puṃsa eva tu cetanatvāt[3] karaṇādiprayoktṛtvaṃ saṃbhavati | tatas tasyaiva kartṛtvam, akartari karaṇādisaṃbandhasya nirarthakatvād iti |

nanv[4] acetanasyāpi kṣīrasya gavāder vatsādivṛddhyarthaṃ pravṛttir dṛṣṭā, yad uktaṃ sāṃkhyaiḥ

«vatsavivṛddhinimittaṃ kṣīrasya yathā pravṛttir ajñasya |
puruṣavimokṣanimittaṃ tathā pravṛttiḥ pradhānasya ||» iti[5]|

tan na[6], kṣīrasyāpi cetanagavādipreritasyaiva pravṛttidarśanāt, pradhānasyāpi na svataḥ pravṛttir upapadyate yataḥ |

1. -tvān A B C D E F : -tvena G. 2. pārārthyena A B C E F G : paramārthena D. 3. -tvāt A B C D E F : -tvena G. 4. nanva- A B C E F G : na cā- D. 5. *Sāṃkhyakārikā* 57. 6. tan na A B C E F G : vācyam D.

Et il y a ici l'intention suivante. Du fait que la Matrice matérielle est non-conscience, il est impropre qu'elle ait une activité visant [une activité] chez autre chose relativement à l'Âme[1]; mais c'est chez l'Âme qu'il peut y avoir la qualité d'agent d'incitation des instruments, etc., à l'acte, parce qu'elle est conscience. Il y a donc la qualité d'agent pour l'Âme seulement, parce que, si elle n'était pas agent, sa relation avec les instruments, etc., serait inutile.

Mais, dira-t-on, l'on observe qu'il y a activité même d'une chose non-consciente, le lait de vache, etc., en vue de la croissance du veau, ce que disent les Sāṃkhya :

« De même qu'en vue de la croissance du veau il y a activité du lait inconscient, de même en vue de la délivrance de l'Âme il y a activité de la matière».

Cela n'est pas vrai, parce que l'on ne voit d'activité pour le lait, lui aussi, que s'il est incité à cela par la vache, etc., qui est consciente, parce que pour la matière par elle-même l'activité n'est pas possible.

1. C'est-à-dire il est impropre qu'elle mette l'âme en activité. Seul un être conscient peut en mettre en activité un autre.

kiṃ cāsyā[1]kartṛtvābhyupagame

vyarthaṃ bhoktrabhidhā vyarthaṃ ca tataḥ pradhānacaritaṃ vaḥ |
nari kartṛtvavihīne na ca bhoga ihāprayojake dṛṣṭaḥ || 18 ||[2]

yasmāt kartṛtvarahite karaṇādyaprayojake vā puṃsi bhogo na dṛṣṭaḥ, tato bhogasyāpi saṃvedanarūpasya kriyātvena[3] bhoktuḥ kartṛtvānapagamāt, tadanabhyupagame bhavatāṃ puruṣe bhoktṛtvakathanaṃ tadbhogārtham acetanasya pradhānasya pravṛttiś ca kalpyamānā nirarthakatvān na [4]yuktety arthaḥ | tataḥ karaṇādiprayoktṛtvād bhoktṛtvāc[5] ca puṃsaḥ kartṛtvaṃ siddham eva | yad āhuḥ

«pravṛttau ca[6] nivṛttau ca kārakāṇāṃ ya[7] īśvaraḥ |
apravṛttaḥ pravṛtto vā sa kartā nāma kārakaḥ ||» iti |

itthaṃ jñātṛtvavat kartṛtvam api puṃsaḥ svarūpam iti pratipāditam |

1. cāsyā- A B C E G : cāsya D F. 2. Mètre *gīti*. 3. saṃvedanarūpasya kriyātvena C D E F G : svasaṃvedanarūpasya tridhātvena A B. 4. E om. le passage allant de yuktety jusqu'à yad uktaṃ śrīmatsūkṣmasvāyambhuve (śloka 40) p. 146. 5. G om. bhoktṛtvāc. 6. G om. ca. 7. ya A B C D F : yad G.

De plus si l'on admet que l'[Âme] n'est pas agent,

Inutile est votre[1]dénomination de sujet d'expérience et donc inutile l'activité de la matière, si l'Âme est dépourvue de la qualité d'agent; et l'on ne voit pas d'expérience en ce bas-monde, s'il n'y a pas un facteur d'incitation à l'acte. 18

Le sens est : puisque, si l'Âme est dépourvue de la qualité d'agent ou n'est pas facteur d'incitation des instruments, etc., à l'acte, on n'observe pas d'expérience, pour cette raison le sujet d'expérience reste un agent, étant donné que l'expérience consistant en conscience, elle aussi, est une action; donc votre attribution à l'Âme de la qualité de sujet d'expérience, alors que vous n'acceptez pas qu'elle soit agent, et l'activité que vous postulez pour la matière non consciente en vue de cette expérience sont inutiles et par conséquent impropres. Donc par le fait qu'elle incite les instruments, etc., à l'acte, et par le fait qu'elle est sujet d'expérience, il est établi que l'Âme est agent. C'est ce qui est dit :

«Ce qui capable de mettre en activité et d'arrêter les facteurs d'action, en étant mis en action ou non mis en action soi-même, est le facteur appelé 'agent'».

Ainsi a-t-il été montré que la qualité d'agent comme celle de sujet de la connaissance est la nature propre de l'Âme.

1. L'auteur s'adresse ici au discours direct à son adversaire qui est encore ici un adepte du Sāṃkhya.

idānīṃ tayor anādimalāvṛtatvāc chivasyeva sarvatra sarvadā na prakāśa iti kenāpi[1] vyaṅgyatā siddhety āha

vyaṅgyaṃ kartṛtvam ato 'sarvārthatvāt kadācidutpatteḥ |
jñātṛtvavad iha...

iha sakalāvasthāyāṃ jñātṛtvavat kartṛtvasyāpy[2] asarvaviṣayatvāt kadācidutpadyamānatvāc[3] ca[4] kenāpy āgantunā[5] vyaṅgyatvaṃ pratīyate |

1. sarvatra sarvadā na prakāśa iti kenāpi A B C D F : sarvadā na prakāśata iti keṣāṃ nāpi G. 2. kartṛtvasyāpi A C D F G : kartṛtvam api B. 3. utpadyamānatvāt D F G : utpādyamānatvāt A B C. 4. ca A B C D F : atra G. 5. āgantunā A B C F G : āgantukena D.

Maintenant l'auteur dit qu'il est établi que ces [qualités d'agent et de sujet de connaissance que possède l'Âme] sont manifestées par quelque chose, étant donné que, puisqu'elles sont voilées par la Souillure sans commencement, elles n'ont pas leur lumière sur toute chose en tout temps, comme il en est chez Śiva :

La qualité d'agent est donc manifestée, du fait qu'elle n'a pas tout pour objet et du fait de son apparition de temps à autre, comme la qualité de sujet de connaissance, en ce bas-monde.

« Iha » dans l'état d'âme liée à la matière, la qualité d'agent, comme celle de sujet de connaissance, n'a pas tout pour objet et apparaît de temps à autre ; on comprend donc qu'elle est manifestée par un facteur adventice.

tataś ca tadvyañjakatayā kalātattvasiddhir ity āha

...vedyā tadvyaktikarī kalā sā tu || 19 ||[1]

tayor jñātṛtva[2]kartṛtvayor ekadeśamalavidāraṇena yā vyañjikā sā kaleti kalāsiddhiḥ |

1. Mètre *āryā*. 2. jñātṛtva- A B C D F : jñatva- G.

Et l'auteur dit qu'en conséquence il y a démonstration de l'existence de l'Essence Kalā en tant que facteur de manifestation de ces qualités de l'Âme :

Quant au facteur de manifestation de cela, il doit être connu comme étant la Kalā. 19

Ce qui manifeste ces qualités d'agent et de sujet de connaissance, en détruisant la Souillure en une partie, est la Kalā ; il y a ainsi démonstration de l'existence de la Kalā.

nanu malaruddhāpi puṃsaḥ śaktiḥ sṛṣṭikāle śivaśaktyā prabodham eṣyati[1], tat[2] kiṃ kalākhyena tattvena[3], ata āha

pāśaṃ tu vinā neśo vyañjayati yato na sarvaviṣayaṃ tat |
doṣo viṣamo 'pathyaṃ vinaiva no rogakartṛśaktim iva || 20 ||[4]

yataḥ saṃsārāvasthāyāṃ puṃsaḥ caitanyaṃ dṛkkriyātmakaṃ na[5] sarvaviṣayaṃ dṛśyate, ataḥ pāśadvāreṇaiva tad īśvaro 'bhivyanakti na sākṣāt | malaparipāke tu dīkṣākhyayā svaśaktyā sarvaviṣayaṃ tat prakāśayatīti vakṣyāmaḥ | tataś ca śivaśaktis tattvāntarā[6]dhiṣṭhānenaivātmanāṃ bhogadāyikā na sākṣāt, tathā sati buddhyādīnām apy ānarthakyaprasaṅgād iti bhāvaḥ | etad eva **doṣa** ityādinā[7] dṛṣṭāntopanyāsena dṛḍhayati | yathā hi **viṣamo** 'sāmyaṃ prāpto **doṣo** vātapittādir apathyaṃ vinā rogasya **kartṛśaktim** asaukhyakaraṇasāmarthyaṃ na vyañjayati, api tv apathyasevāvyavadhānenaiva, tatheśo 'pi pāśavyavadhānenaivātmanām asarvaviṣayaṃ caitanyaṃ vyañjayatīty etāvatātra[8] dṛṣṭāntatā na

sarvathā sāmyena, tasya duḥkhaikahetutvād īśvarasya ca tadupakārāyaiva pravṛttatvāt | etac ca kalādikāryakartṛtvam īśvarasyānantādyadhiṣṭhānenety uktaṃ śrīmatkiraṇe

«śuddhe 'dhvani śivaḥ kartā prokto 'nanto 'site prabhuḥ |»[9] iti |

1. prabodham eṣyati G : prabodhitā tiṣṭhati A B C D F. 2. D om. tat. 3. -na A B C D F : nety G. 4. Mètre *gīti*. 5. na A B C D F : a- G. 6. śivaśaktis tattvāntarā- C D F : śaktis tattvāntarā- B G, śaktis tattvā- A. 7. ādinā G : ādi- A B C D F. 8. G om. atra. 9. *Kiraṇāgama vidyā* III 27b.

Mais, objectera-t-on, la puissance [de connaissance et d'action] de l'Âme, même si elle est obstruée par la Souillure, sera éveillée par la puissance de Śiva lors de la création. A quoi bon, donc, l'Essence Kalā ? C'est pourquoi l'auteur dit :

Sans un Lien, le Seigneur ne fait pas se manifester ces [qualités d'agent et de sujet de connaissance], puisqu'elles n'ont pas tout pour objet, comme un élément du corps déséquilibré ne manifeste pas sa puissance d'agent de maladie sans un facteur malsain[1]. 20

Puisque l'on ne voit pas que dans l'état d'existence transmigrante la conscience de l'Âme, faite de connaissance et d'action, ait tout pour objet, c'est par l'intermédiaire d'un Lien que le Seigneur la manifeste, non directement. Et nous dirons ci-dessous que, quand il y a mûrissement de la Souillure, le Seigneur la manifeste relativement à tout objet par sa puissance appelée «initiation». L'idée est la suivante : et donc c'est en s'établissant dans d'autres Essences que la puissance de Śiva donne l'expérience aux âmes, non directement, parce que, s'il la donnait directement, il s'ensuivrait l'inutilité de la Buddhi, etc. L'auteur renforce cette idée en donnant un exemple. De même qu'un «doṣaḥ» le vent, la bile, etc., «viṣamaḥ» arrivé à un état de déséquilibre, ne manifeste pas «kartṛśaktim» son pouvoir de causer la maladie c'est-à-dire l'absence de plaisir, sans un facteur malsain, mais avec l'interposition [entre lui et la maladie] de la pratique de quelque chose de malsain, de même le Seigneur manifeste la conscience des âmes sans qu'elle ait tout pour objet avec l'interposition d'un lien. L'illustrativité de l'exemple se limite à cela, il n'y a pas similarité sous tous les aspects, parce que le dit élément du corps n'est cause que de douleur et le Seigneur n'est mû que pour aider les âmes. Et le Seigneur est agent des actions de la Kalā, etc., en prenant résidence dans Ananta, etc. Cela est dit dans le vénérable Kiraṇa :

«Śiva est dit être agent dans le domaine pur, c'est le puissant Ananta qui l'est dans le domaine impur.»

1. La comparaison de l'existence en ce monde *(saṃsāra)* avec une maladie est chose courante (voir par exemple *Yogabhāṣya* II 15 *in fine*). La cause de la maladie est un élément du corps mis en déséquilibre par un facteur extérieur, un régime malsain. L'élément du corps est source de santé et de maladie, par son équilibre avec les autres et son déséquilibre respectivement. Il possède donc la puissance d'agent de la maladie, comme de la santé. Cette puissance d'agent de la maladie est inhibée dans l'état de santé, c'est un régime malsain *(apathya)* qui la fait se manifester. L'activité de Śiva créant le monde du cycle des naissances est comparée à cet élément du corps. Śiva a la puissance d'agent du mal qu'est le *saṃsāra*, avec les nuances qu'Aghoraśiva ne manquera pas de faire ressortir. De même que la puissance d'agent de maladie est manifestée par un facteur extérieur, de même la puissance d'agent du saṃsāra est manifestée par un facteur adventice. Ce facteur, appelé ici Lien, est l'essence Kalā qui est la manifestation partielle des qualités d'agent et de sujet de connaissance que possède l'âme individuelle dans son expérience du monde de la transmigration. Cette manifestation partielle la lie au cycle des actes et de leurs rétributions, en particulier. Sans elle les qualités d'agent et de sujet de connaissance seraient totalement obstruées ; il n'y aurait pas d'expérience du saṃsāra du tout. S'il y avait manifestation totale de ces qualités, il y aurait délivrance. La manifestation partielle est donc bien en relation avec l'engagement de l'âme dans le *saṃsāra*. Elle apparaît bien comme étant l'instrument par lequel Śiva donne à l'âme individuelle la possibilité de l'expérience du *saṃsāra*, qui est une maladie, et aussi un moyen de faire évoluer la maladie vers la guérison et le salut.

nanu bhogasya karmanibandhanatvād vijñānakevalasya ca[1] karmarahitasya[2] sukhaduḥkhādibhogasaṃvedanādṛṣṭeḥ karmaṇaiva kevalenātmanaś caitanyavṛttim[3] īśvaraḥ kariṣyatīti[4], ata āha

na ca karmaṇaiva yasmāc caritārthaṃ karma bhoganiṣpattau |
jñāne'pi ca prasaṅgāt tataś ca vidyādibandhavaiyarthyam || 21 ||[5]

nātra karmaṇaiva kevalenātmanaś[6] caitanyābhivyaktis tasya phalajanana eva caritārthatvāt, kāryāntarahetutve pramāṇābhāvāc ca | tasyaiva ca kāryāntarahetutve 'bhyupagamyamāne viṣayagrahaṇādhyavasāyādikārye 'pi tasyaiva hetutvaṃ prasajyate[7] | tataś ca vidyābuddhyādīnām api tattvānām[8] ānarthakyaprasaṅgaḥ | tatas tattvāntarasahakṛtasyaiva karmaṇo bhoganimittatvam iti |

yathādhyavasāyādikāryānyathānupapattyā buddhyādayaḥ kalpyante, evaṃ puṃso jñānakriyāśaktyabhivyaktyanyathānupapattyā kalā sidhyatīti na kaś cid doṣaḥ |

1. G place ca après -dṛṣṭeḥ. 2. karmarahitasya A B C F G : karmāhitasya D. 3. kevalenātmanaś caitanyavṛttim A B C D F : puṃsaś caitanyavyaktim G. 4. kariṣyatīti B C G : karṣatīti D, karṣyatīti A, kariṣyati F. 5. Mètre *gīti*. 6. -ātmanaḥ A B C F G : -ātma- D. 7. prasajyate A B C D F : prasajyeta G. 8. tattvānām C D G : tattvādīnām A B F.

Mais, objectera-t-on, puisque l'expérience est dépendante de l'Acte et puisque l'on ne voit pas de conscience d'expérience du plaisir et de la douleur, etc., chez l'âme Vijñānakevala qui est dépourvue d'Acte, le Seigneur réalisera l'activité de la conscience dans l'âme uniquement par l'Acte. C'est pourquoi l'auteur dit :

Et [le Seigneur] ne [manifeste] pas [les dites puissances de l'âme] par le seul Acte, parce que l'Acte a son but accompli dans la production de l'expérience et parce qu'il s'ensuivrait qu'il servirait aussi à la connaissance, ce qui rendrait inutile le Lien par la Vidyā, etc., 21

Et il n'y a pas ici-bas manifestation de la conscience de l'Âme par le seul Acte, parce que ce dernier a son but accompli dans la production de son fruit, et il n'y a pas de preuve qu'il soit cause d'autres effets. Et si l'on accepte qu'il soit cause d'autres effets, il s'ensuit que c'est lui qui est cause aussi des effets que sont la saisie des objets, la détermination, etc. Et de cela il s'ensuivra l'inutilité des Essences Vidyā, Buddhi, etc. Donc c'est accompagné d'une autre Essence que l'Acte est cause instrumentale d'expérience.

De même que la Buddhi, etc., sont postulées à partir de l'impossibilité autrement des effets que sont la détermination, etc., de même la Kalā est établie par l'impossibilité autrement de la manifestation des puissances de connaissance et d'action de l'Âme. Ainsi il n'y a aucun défaut.

atra parāśaṅkā

pūrvaṃ kalādiyogād agrahaṇād dṛkkriye na vidyete |

[1]kalāditattvasambandha eva jñatvakartṛtvayor upapatteḥ[2], tatpūrvakaṃ[3] ca tayor adarśanāt[4], te jñatvakartṛtve tasminn ātmani tadānīṃ svarūpatayā na vidyete[4], api tu kalādisaṃyoga evotpadyete[5] | tato jñānādyādhārataivātmanaḥ sidhyati, na tu jñatvādirūpateti pūrvapakṣaḥ |

1. A B add. api tu. 2. upapatteḥ A B : utpatteḥ C D F G. 3. -kaṃ A B C D F : -katvasya G. 4. adarśanāt A C D F : darśanāt B G. 4. vidyete B C D : vidyate A F. 5. utpadyete B C D : utpadyate A F.

A ce point vient une objection d'un adversaire :

Avant l'union avec la Kalā, etc., la connaissance et l'action n'existent pas, parce qu'elles ne sont pas appréhendées.

Du fait qu'il ne peut y avoir qualité d'agent et de sujet de connaissance que s'il y a relation avec les Essences Kalā, etc., et du fait qu'on ne les voit pas avant l'apparition de ces dernières[1], ces qualités d'agent et de sujet de connaissance n'existent pas en tant que forme propre alors dans cette Âme, mais elles y naissent quand il y a relation avec la Kalā, etc. Donc seule la qualité de support de la connaissance, etc., est établie pour l'âme, non la qualité de sujet de connaissance, etc. Telle est la thèse antérieure [à réfuter dans le débat].

1. Le texte de G signifie : et du fait qu'on voit qu'elles sont précédées de ces dernières.

siddhāntas tu

vyañjakarahite tatra hi no gṛhyete na khalv asadbhāvāt || 22 ||[1]

1. Mètre *gīti*.

La thèse établie est :

C'est parce qu'elles sont sans facteur de manifestation qu'elles ne sont pas appréhendées, non pas parce qu'elles n'existent pas. 22

ayam abhiprāyaḥ | jaḍasvabhāvasya ghaṭāder iva jñānasamavāyābhāvāt[1], anityajñānasamavāyābhyupagame vikārayogena tasyāpy anityatva[2]prasaṅgāt, vyañjakasaṃnidhāne jñātṛ[3]rūpasya grāhakātmanaḥ svasaṃvedanasiddhatvāc ca, nityam evātmanaś cetanātmakatvam abhyupagantavyam | tac cātmanaḥ svarūpam anādimalāvṛtatvād vyañjakena vinā na prakāśata ity uktam | tataś ca kalādiyogāt pūrvaṃ vyañjakarahitatvāt te jñatvakartṛtve tatrātmani na prakāśete[4], na tv asattvāt | vyañjakābhāvakṛto hi yo 'nupalambhaḥ, sa nābhāvasādhakaḥ, api tu sati vyañjake, bhūgata[5]nidhānādīnāṃ sattve 'pi vyañjakāsaṃnidhāne 'nupalambhāt |

1. samavāyābhāvāt A B D F : samavāyabhāvāt C. 2. anityatva- C D : anityatvam A B F. 3. jñātṛ- A B C D F : jñatva- G. 4. -śete A B C D F : śyete G. 5. bhūgata- G : bhūta- D ; bhūmi- C ; bhū- A B ; om. F.

L'intention est la suivante. Du fait qu'il n'y a pas relation indissoluble de la connaissance avec l'Âme comme le pot, par exemple, dont la nature est inconsciente, du fait que, si l'on accepte une relation indissoluble de l'Âme avec une connaissance non-éternelle, il s'ensuivra que l'Âme sera soumise à altération et donc non-éternelle, et du fait que l'Âme saisissante, consistant en agent de connaissance, en présence d'un facteur de manifestation est établie par la conscience d'elle-même, [pour ces trois raisons] on doit accepter que l'Âme a la propriété éternelle de consister en conscience. Et il a été dit que, parce qu'elle est enveloppée par la Souillure sans commencement, cette forme propre de l'Âme n'apparaît pas sans un facteur de manifestation. Et donc avant la jonction avec la Kalā, etc. les qualités d'agent et de sujet de connaissance n'apparaissent pas dans l'Âme, parce qu'elles sont alors sans facteur de manifestation, non pas parce qu'elles n'existent pas. Ce n'est pas la non-appréhension causée par l'absence de facteur de manifestation qui établit l'inexistence, c'est la non-appréhension en présence d'un facteur de manifestation, du fait qu'il n'y a pas appréhension de trésors enfouis dans la terre, etc., en l'absence de leurs facteurs de manifestation, même s'ils existent.

etad evāha

upalambhake ca saty api loke yan[1] nopalabhyate tad asat |

yasya hi ghaṭādeḥ pradīpādivyañjakasadbhāve 'pi nopalambhaḥ tasyaivāsattvam, nānyasyāndhakārāditirodhānenānupalabhyamānasya |

1. loke yat C D G : loko 'yaṃ A B F.

L'auteur dit cela même :

Ce qui, même en présence du facteur d'appréhension, n'est pas appréhendé, cela, dans le monde, est inexistant.

Car pour l'objet, un pot, par exemple, dont il n'y a pas appréhension même en présence du facteur de manifestation, lampe, etc., pour cela seulement il y a inexistence, non pour un autre objet qui est non-appréhendé en raison d'un facteur d'obscuration tel que l'obscurité.

ataś ca jñānakriye api vyañjakābhāvād[1] eva nopalabhyete[2] tasmāt kadā cid api nāsattāṃ vrajata ity āha

jñānakriye ca tadvan nāsadbhūte kadā cid ataḥ || 23 ||[3]

1. vyañjakābhāvāt B C D F G : vyañjakabhāvāt A. 2. nopalabhyete D F G : nopalabhyate A B C. 3. Mètre *āryā*.

Et donc la connaissance et l'action, n'étant pas appréhendées uniquement en raison de l'absence de leur facteur de manifestation, ne tombent jamais dans l'inexistence. L'auteur dit cela :

Et donc connaissance et action de la même façon ne sont jamais inexistantes. 23

nanu janmanaḥ pūrvam anubhavitur jñānādisattā[1]niścayābhāvāt saṃśaya eva yuktaḥ | tan na, tadaharjātānām api bālānāṃ stanyapānacaraṇābhighātādi-[2] ceṣṭāviśeṣasya prayatnapūrvakasya hitāhitasmaraṇāvinābhāvena vyavahārakāle siddhasya darśanāt, janmanaḥ prāg api jñatvakartṛtvayoḥ sattvaṃ siddham eva yataḥ |

1. -sattā- A B C D F : -sattāyā G. 2. stanyapānacaraṇābhighātādi- A B D F : pānacaraṇābhighātādi- D; sthānakaraṇādyabhighātādi- G.

Mais, dira-t-on, puisqu'il n'y a pas de moyen de déterminer avec certitude l'existence de la connaissance, etc., avant la naissance du sujet de l'expérience, c'est le doute qui convient. Il n'en est pas ainsi, car, puisque l'on voit chez des enfants même nés d'un jour une activité particulière, boire le lait, agiter les pieds, etc., ce qui est précédé d'un effort et qui est réalisé avec accompagnement nécessaire, dans le temps de l'exécution, d'un souvenir du bon et du mauvais, pour cette raison l'existence, même avant la naissance, des qualités d'agent et de sujet de connaissance est bien établie.

etad eva dṛṣṭāntena sādhayati

prāk pacanavyāpārāt tacchaktiḥ[1] pācake yathā tadvat |
bodhāt karaṇāc cāṇoḥ pūrvaṃ siddhe tu tacchaktī[2] || 24 ||[3]

yathā pacanakriyādarśanena tatpūrvakālaṃ[4] paridṛśyamānam api[5] pacanasāmarthyaṃ pācake prāg evāstīti gamyate, na tu tatkālam evotpadyata ity evaṃ jñānakṛti[6]kāryayor darśanād ātmanas te jñānakriyāsaktī prāg eva vidyete iti niścīyate | tad uktaṃ śrīmanmṛgendre

«caitanyaṃ dṛkkriyārūpaṃ tad asty ātmani sarvadā |
sarvataś ca yato muktau śrūyate sarvatomukham ||»[7] iti |

1. tacchaktiḥ A B F G : tatsiddhiḥ D, chaktiḥ C. 2. siddhe tu tacchaktī G, leçon impliquée par le commentaire : siddhye tu tacchaktiḥ A, siddhe tu tacchaktiḥ B, siddhe kutas tacchaktih C D *contra metrum*, siddhes tu tacchaktiḥ F. 3. Mètre *āryā*. 4. -kālam C D F G : -kāla- A B. 5. C D om. api : apari G. 6. D F om. -kṛti- : -kriyā- G. 7. *Mṛgendra vidyā* II 5.

L'auteur établit cela même avec un exemple :

De même que chez le cuisinier il y a pouvoir de faire la cuisine avant son action de cuisiner, de même avant la connaissance et l'action chez l'âme les puissances de connaissance et d'action sont déjà établies. 24

De même que par la vue de l'action de cuisiner on comprend que la capacité de faire la cuisine, observable aussi en un temps antérieur, préexiste chez le cuisinier, n'est pas créée à ce moment-là, de même par la vue des opérations de la connaissance et de l'action on détermine avec certitude que les puissances de connaissance et d'action existent bien dans l'Âme auparavant. Cela est dit dans le Vénérable *Mṛgendra* :

«La conscience consiste en connaissance et action; elle existe toujours dans l'Âme et est relative à tout, parce qu'elle est révélée comme étant universelle lors de la délivrance.»

tataś ca

vyañjakasāpekṣatvāt tanmūlaṃ kim api dṛkkriyāvaraṇam[1] |
yadabhāve dṛkkriyayoḥ sarvārthatvād aṇor na saṃsaraṇam || 25 ||[2]

yataḥ saṃsārāvasthāyāṃ jñānakriyayor vyañjakāpekṣā dṛśyate, atas[3] tadapekṣāyāḥ kāraṇaṃ dṛkkriyācchādanaṃ[4] kim apy astīty avasīyate, yasyābhāve muktātmanāṃ jñatvakartṛtvayor īśvaravat sarvaviṣayaka[5]tvāt punaḥ saṃsārayogo nāstīti śrūyate |

1. kimapi dṛkkriyāvaraṇam G : dṛkkriyāvaraṇam asti yataḥ A B C D F *contra metrum*. 2. Mètre *gīti*. 3. atas A B C D F : tatas G. 4. -ācchādanam A B C D F : -ācchādakam G. 5. G om. -ka-.

Et donc,

Du fait de leur dépendance par rapport à un facteur de manifestation il existe un facteur d'obscuration de la connaissance et de l'action, qui est à l'origine de cette dépendance et en l'absence duquel, puisque connaissance et action sont alors universelles, il n'y a plus transmigration de l'âme. 25

Parce que l'on voit dans l'état de transmigration dépendance de la connaissance et de l'action par rapport à un facteur de manifestation, on conclut qu'il existe une cause de cette dépendance, à savoir un certain facteur qui voile la connaissance et l'action, facteur en l'absence duquel il est révélé qu'il n'y a plus de lien des âmes délivrées avec la transmigration parce que leurs qualités de sujet de connaissance et d'action sont universelles comme celles du Seigneur.

nanu sāṃkhyair nirmala evātmābhyupagataḥ | tad asat[1], saṃsārāvasthāyāṃ tasya pāratantryadarśanāt tasya cāhetukatve muktasyāpi pāratantryaprasaṅgāt, jñānakriyayor vyañjakāpekṣaṇāc ca | yac chrūyate

«pāśābhāve pāratantryaṃ vaktavyaṃ kiṃnibandhanam |
svābhāvikaṃ cen mukteṣu muktaśabdo nivartate ||»[2] ityādi |

1. tad asat D G : tad ayuktam A B C F. 2. *Mṛgendra* VII 2. Le deuxième demi-śloka est cité seulement par G.

Mais, dira-t-on, les Sāṃkhya acceptent l'âme comme étant absolument pure. Cela est faux, car, puisqu'on voit la dépendance de l'Âme par rapport à autre chose dans l'état de la transmigration, il s'ensuivrait, si cette dépendance était sans cause, la même dépendance pour l'âme délivrée aussi; et il y a dépendance de la connaissance et de l'action par rapport à un facteur de manifestation. C'est ce qui est révélé :

«S'il n'y a pas de lien, il faut dire à quoi est lié la dépendance; si cette dernière appartient à la nature propre de l'Âme, le mot 'délivré' cesse de s'appliquer aux délivrés», etc.

eṣāṃ cāvyaktādīnām utpattikramam āha

avyaktarāgavidyāḥ kalāsamutthāḥ...

yad uktaṃ śrīmad[1]raurave
«kalātattvād rāgavidye dve tattve saṃbabhūvatuḥ |
avyaktaṃ ca ...»[2] iti |

1. D om. śrīmad-. 2. Raurava vol. I, vidyā II 15.

Et l'auteur dit l'ordre d'apparition des Essences, Non-manifesté, etc. :

Le Non-manifesté, le Rāga, la Vidyā sont issus de la Kalā.

C'est ce qui est dit dans le vénérable *Raurava* :

«De l'essence Kalā sont issues les deux essences, Rāga et Vidyā, ainsi que le Non-manifesté.»

... kalā ca māyājā |

Et la Kalā est née de la Māyā.

caśabdāt kālo niyatiś[1] ca māyāsamutpanne, kālaniyatyor api māyodbhūtatvena bhogakriyopakārakatvena ca śruteḥ | tathā hi, niyatyabhāve hy anyopārjitāny api karmāṇy anye bhuñjīran, rājaniyamābhāve dvijādikṛṣyādi[2]phalānīva dasyava iti tanniyāmakatvena niyatiḥ siddhā |

kālaś cāpi tasyaiva bhogāvadhiniyamahetuś cirakṣiprādipratyayaliṅgaḥ siddha evetyādi vistareṇāsmābhir mṛgendravṛttidīpikāyāṃ tattvaprakāśavṛttau ca darśitam | proktaṃ ca śrīmanmṛgendre

«truṭyādipratyayasyārthaḥ kālo māyāsamudbhavaḥ |
kalayann ā samutthānān niyatyā niyataṃ paśum ||»[3] iti |

etac ca tattvadvayaṃ kalādyapekṣayā[4] bahiraṅgatvād ācāryeṇa vistareṇa na sādhitam, api tu caśabdena sūcitam ity avirodhaḥ |

1. kālo niyatiḥ B G : kālaniyatī A C D F. 2. dvijādikṛṣyādi- C D F G : dvijātituṣṭyādi- A, dvijādituṣṭyādi B. 3. *Mṛgendra vidyā* X 14. 4. kalādyapekṣayā A B C D F : kalāpekṣayā G.

En raison du mot «ca (et)»[1] le Temps et le Régulateur [des Actes] sont issus de la Māyā, parce que le Temps et le Régulateur, eux aussi sont révélés[2] comme étant nés de la Māyā et comme servant à la réalisation de l'expérience. En effet, en l'absence du Régulateur [des Actes] d'autres feront expérience des fruits des actes acquis par des individus, comme en l'absence de la régulation faite par le roi des fruits de la culture des terres des brâhmanes, etc. iront aux brigands. Ainsi le Régulateur [des Actes] est établi en tant que facteur de régulation de cela.

Et le temps aussi est établi comme cause régulatrice de la limite de l'expérience, ayant pour signe la connaissance du tardif, du rapide, etc. Tout cela est montré en détail par nous dans la *Mṛgendravṛttidīpikā*[3] et dans la *Tattvaprakāśavṛtti*[4]. Et cela a été révélé dans le vénérable *Mṛgendra* :

«Le temps est l'objet des représentations [des durées,] instant, etc. ; il est né de la Māyā, entraînant[5] l'Âme liée par le Régulateur des Actes depuis sa manifestation».

Et ces deux Essences, parce qu'elles sont extérieures[6] par rapport à la Kalā n'ont pas été établies en détail par le Maître, ont été simplement suggérées par le mot «ca (et)». Il n'y a donc pas de conflit [avec la *śruti*].

1. Artifice d'interprétation qui consiste à prendre une particule de coordination telle que *ca* comme impliquant la coordination avec des termes non mentionnés expressément dans la phrase. Dans le cas présent le mot «ca» ne marquerait pas la coordination de la présente phrase avec la phrase précédente, mais avec les termes *kalā* et *niyati* non-mentionnés, mais connus par ailleurs, en particulier dans des textes canoniques.

2. *Mṛgendra vidyā* X 14, 17.

3. *Mṛgendra vidyā* X 14, p. 265 sqq., X 16-17, p. 270.

4. *Tattvaprakāśa* str. 42-43.

5. Il y a ici une explication étymologique de *kāla* comme nom d'agent formé à partir de la racine 'kala kṣepe (jeter)'.
6. Voir *Tattvaprakāśa* str. 44. Dans la fonction d'expérience la Kalā est le facteur de réalisation fondamental, le premier qui entre en jeu, le plus proche, le plus 'intérieur' dans l'âme. Le temps et le Régulateur de l'attribution des fruits des Actes sont des auxiliaires 'extérieurs' par rapport à ce facteur principal.

etac ca kalāditriṃśattattvātmakaṃ sūkṣmaśarīraṃ pratipuruṣaniyatatvena teṣāṃ bhogasādhanam ity āha

vasudhādyas tattvagaṇaḥ pratipuṃniyataḥ kalānto 'yam || 26 ||[1]

tad uktaṃ śrīman[2]mṛgendre

«prayoktryādi[3] mahīprāntam etad aṇvarthasādhakam |»[4] iti |

ata eva dīkṣāyāṃ sūkṣmadehaśuddhir māyātattvādho[5]bhāga eva sthāne kāryety uktaṃ rauravādau |

nanu śrīmat[6]kālottare

«śabdaḥ sparśaś ca rūpaṃ ca raso gandhaś ca pañcakam |
buddhir manas tv ahaṃkāraḥ puryaṣṭakam udāhṛtam ||»[7] iti śrūyate |

satyam, ata evaitatsūtraṃ bhagavatā[8] rāmakaṇṭhena triṃśattattvavācakatayā vyākhyātam | yady evaṃ[9] katham asya puryaṣṭakatvam | bhūtatanmātrabuddhīndriyakarmendriyāntaḥkaraṇasaṃjñaiḥ pañcabhir vargaiḥ, tatkāraṇena guṇatattvena, tadāpūrakena ca pradhānena, bhoktṛsvarūpopakārakena kalādipañcakañcukātmanā ca vargeṇārabdhatvād ity avirodhaḥ |

1. Mètre *āryā*. C a une lacune commençant ici et allant jusqu'à «sādhāraṇāsādhāra-», p. 136, str. 29. 2. D om. śriman-. 3. prayoktryādi F G Mṛgendra : prayoktrādi A B D. 4. *Mṛgendra vidyā* XII 31. 5. -ttvādho- A B D F : -tvād adho- G. 6. G om. śrīmat-. 7. *Sārdhatriśatīkālottara* XVII 4. 8. bhagavatā A B D F : tatrabhavatā G. 9. G om. yady evam.

Et l'auteur dit que tout ceci, fait des trente essences, Kalā, etc., est un corps subtil qui, parce qu'il est délimité pour chaque âme, est le facteur de réalisation de leurs expériences.

Le groupe des Essences, commençant par la Terre, finissant par la Kalā, est délimité pour chaque âme. 26

Cela est dit dans le vénérable *Mṛgendra* :

«Cet ensemble qui commence par la Déterminatrice et finit par la Terre est le facteur de réalisation des buts de l'âme.»

C'est pourquoi il est dit dans le *Raurava*, etc. que lors de la *dīkṣā* la purification du corps subtil doit être faite dans la partie située au-dessous de la Māyā.

Mais, dira-t-on, il est révélé dans le vénérable *Kālottara* :

«Le groupe de cinq, Son, Toucher, Couleur, Saveur et Odeur, la Buddhi, le Manas et l'Ahaṃkāra forment le *puryaṣṭaka*[1].»

Cela est vrai. C'est pourquoi le Vénérable Rāmakaṇṭha a commenté ce sūtra comme nommant trente essences[2]. S'il en est ainsi, comment ce corps subtil est-il une «octade dans la citadelle [de l'organisme]»? Cette dernière est constituée par les cinq classes d'Essences, Éléments, Tanmātra, Organes de connaissance, Organes d'action et Instrument interne, par la cause matérielle de ces cinq qui est l'Essence des Propriétés fondamentales, par l'Essence qui complète cela, à savoir le Non-manifesté, et par la classe qui consiste en les cinq cuirasses, Kalā, etc. et qui sert la nature d'agent d'expérience. Il n'y a donc pas de désaccord.

1. *Puryaṣṭaka* est une autre désignation du corps subtil, c'est-à-dire de l'ensemble d'Essences de la matière qui constitue l'organisme individuel, donnant à chaque Âme la possibilité de réaliser les expériences. Ce mot comporte le terme *aṣṭaka* «octade» ce qui ne semble pas s'accorder avec le précédent

décompte de trente essences. Quant au terme *pur* employé au locatif à l'intérieur du composé, il réfère selon Rāmakaṇṭha au corps extérieur que possède l'Âme en relation avec la résidence dans les mondes (*bhuvana*) matériels du domaine de la Māyā.

2. Voir p. 126.

paryaṭati karmavaśato bhuvanajadeheṣv ayaṃ ca sarveṣu |

tac ca sūkṣmaśarīraṃ bāhyaśarīrabhede 'pi sṛṣṭer ārabhya saṃhārāntaṃ tadantarāle mokṣaprāptyantaṃ[1] vaikasyaikam evety avagantavyam |

1. prāptyantam G : -paryantam A B C D F.

Il transmigre sous l'effet des Actes dans tous les corps nés dans les divers mondes.

Et on doit comprendre que ce corps subtil, même s'il y a différenciation des corps extérieurs, est unique pour une seule Âme depuis la création jusqu'à la résorption du monde, ou jusqu'à l'obtention de la délivrance entre temps.

ittham asādhāraṇarūpāṃ kalāditattvasṛṣṭim uktvātmana eva karmānuguṇabhuvanajadehaviṣayādyādhārabhūtāṃ bhuvanātmikāṃ sādhāraṇīṃ sṛṣṭim āha

bhuvanākṛtayaś cānye skandhāḥ jñeyāḥ kalāntānāṃ || 27 ||

Après avoir ainsi dit la création, non-commune, des Essences à partir de la Kalā, l'auteur dit la création commune qui consiste en les mondes et est le support des corps nés dans les mondes divers en conformité avec les Actes, des objets, etc. :

Et d'autres ensembles, ayant la forme de mondes, doivent être connus pour les Essences jusqu'à la Kalā[1].

1. Il y a ici conception de plusieurs ensembles parallèles qui sont l'objet d'une création et d'une résorption et qui font penser aux *adhvan*. Un ensemble de mondes (*bhuvana*) est évoqué ici à côté de l'ensemble des Essences.

eṣāṃ ca tattvānāṃ pratipuruṣa[1]niyatatayācaitanye saty anekatvād bhuvanādhāratvena sāvayavatvāc ca kāryatvasiddhes tadupādānaṃ māyā siddhety āha

vikṛteḥ parato māyā nityā vibhvī hy acetanā caikā |

sargasthitivilayānām ādhāraḥ kāraṇaṃ ca sā jagataḥ || 28 ||[2]

māyā hi jagata[3] upādānakāraṇatvāt sṛṣṭyādīnām ādhāratvena **vikṛteḥ** svakāryavargasya parataḥ, paṭhyata iti śeṣaḥ | sā ca nityā, paramakāraṇatvāt, tasyāpy upādānābhyupagame 'navasthāprasaṅgāc ca | **vibhvī** ca svakāryavyāpikā | kiṃ cācetanā, upādānatvād eva, mṛdādīnām upādānānāṃ acaitanyam[4] eva dṛśyate yataḥ | ekā ca paramakāraṇatvād eva, anekatve hy acaitanye[5] saty anekatvād ghaṭādivat kāraṇāntaraṃ mṛgyam[6], ataś cānavasthā syāt | ata eva paramāṇavo 'pi[7] na paramakāraṇam ity uktam |

1. pratipuruṣaniyata- A B F G : pratipuruṣaṃ niyata- D. 2. Mètre *gīti*. 3. D om. māyā hi jagataḥ. 4. acaitanyam B D F G : ācaitanyam A. 5. acaitanye B D G : ācaitanye A F. 6. -raṃ mṛgyam D F : -ram amṛgyam A B. 7. D om. api.

Et du fait que la qualité de produits créés est établie pour ces Essences, par le fait qu'elles sont délimitées pour chaque âme et sont donc multiples tout en étant non-conscience, et par le fait qu'elles comportent des parties en ce qu'elles sont supports de mondes, il est établi qu'elles ont une cause matérielle, la Māyā. L'auteur dit cela :

Au-dessus des transformations est la Māyā, éternelle, omniprésente, non-conscience, unique, support de l'émanation[1], du maintien et de la résorption de l'univers, en en étant cause matérielle. 28

La Māyā est mentionnée — ce mot est à ajouter pour compléter la phrase — au-dessus de «vikṛteḥ» c'est-à-dire de la classe de ses produits, en ce qu'elle est le support de l'émanation, etc. [de ses produits], puisqu'elle est la cause matérielle de

l'univers. Et elle est éternelle, parce qu'elle est la cause matérielle suprême, et parce que, si l'on admettait une cause matérielle pour cette [cause] aussi, il s'ensuivrait indétermination[2]. Et elle est «omniprésente» c'est-à-dire englobant ses produits[3]. De plus elle est non-conscience, parce qu'elle est cause matérielle ; car l'on voit qu'il y a non-conscience dans les causes matérielles telles que la terre [dont sont faits les pots, etc.]. Et elle est unique, précisément parce qu'elle est cause suprême ; car si elle était multiple en étant non-conscience, du fait de sa multiplicité il faudrait lui chercher une nouvelle cause, comme pour le pot, etc. ; il y aurait donc indétermination. C'est pourquoi il est dit que les atomes ultimes ne sont pas, eux aussi, cause suprême.

1. Les termes *sarga* ou *sṛṣṭi* réfèrent non à une création *ex nihilo*, mais à un processus d'une transformation d'une matière première en divers produits qui sont les composants du monde. Les termes *sthiti* et *vilaya* réfèrent à la durée de vie des transformations sous la forme qui leur a été donnée et à la résorption de leurs formes et de leur individualité dans la matière originelle. C'est en tant que cause matérielle de l'univers que la Māyā est dite être un support, c'est-à-dire la location de ces actions dont l'agent est Śiva par l'intermédiaire de ses délégués, les Vidyeśvara.

2. Il s'agit d'un *regressus ad infinitum* qui est donné comme un état d'indétermination de la pensée non accepté.

3. C'est encore en tant que cause matérielle qu'elle est dite être présente dans ses produits.

nanu paramātmaiva jagadupādānam iti vedāntavādinaḥ[1] | tad ayuktam, tasyopādānatve tattvādivaj jaḍatvaprasaṅgāt, cetanācetanakāraṇatve 'syāpi tadrūpatvena sāṃśatayā[2] kāryatvaprasaṅgāc ca | yad āhuḥ[3]

«yadā yad[4]rūpiṇo bhāvās tadā tadrūpa[5]hetujāḥ |» iti |

etac ca dūṣaṇaṃ pāñcarātrābhyupagatāyā nārāyaṇākhyāyāḥ paraprakṛter api vijñeyam[6], nyāyasya samānatvāt |

1. -vādinaḥ A B D F : -vidaḥ G. 2. sāṃśatayā D G : sāṃśayatayā A B F. 3. A B D F om. yad āhuḥ. 4. yadā yad- A B D F : tadatad- G. 5. tadrūpa- A B F G : tadrūpeṇa D. 6. vijñeyam B D G : jñeyam A F.

Mais, dira-t-on, les connaisseurs des *upaniṣad* disent que le soi suprême même est la cause matérielle de l'univers. Cela est impropre, parce que, si le soi suprême était la cause matérielle, il s'ensuivrait qu'il serait non-conscient, lui aussi, comme les Essences, et, s'il était cause du conscient et du non-conscient, il s'ensuivrait qu'il serait un produit, lui aussi, étant donné qu'étant de même nature il comporterait des parties. Il est dit :

«Quand des choses ont une nature donnée, elles sont nées d'une cause ayant même nature.»

Et ce vice doit être compris aussi pour la base matérielle supérieure appelée Nārāyaṇa[1] acceptée par les Pāñcarātra, le raisonnement étant le même.

1. Voir *Lakṣmītantra*, chap. III où Nārāyaṇī est donnée comme se transformant en les trois *guṇa* et jouant ainsi le rôle de la *prakṛti*, tout en étant faite de conscience *(saṃvid)*.

atra sargasthitivilayānām ādhāra ity anena satkāryavādadṛśā[1] mahāpralaye kalādikāryāṇi[2] sūkṣmarūpeṇa māyāyām avasthitānīti darśayati | yac chrūyate

«tadādhārāṇi kāryāṇi śaktirūpāṇi saṃhṛtau |
vikṛtau vyaktirūpāṇi vyāpriyante 'rthasiddhaye ||[3]» iti |

eṣa ca satkāryavādo 'smābhir mṛgendravṛttidīpikāyāṃ vistareṇa sādhitaḥ |

1. -dṛśā A B D F : -dṛṣṭyā G. 2. -kāryāṇi D F G : kāryādīni A B. 3. *Mṛgendra vidyā* IX 13.

Ici en disant que la Māyā est le support de l'émanation, du maintien et de la résorption, l'auteur montre que du point de vue de la thèse du produit existant [dans la cause], les produits, Kalā, etc., lors de la grande résorption demeurent dans la Māyā sous une forme subtile. C'est ce qui est révélé :

«les produits qui ont cette [Māyā] pour support sont sous forme potentielle lors de la résorption cosmique; lors de l'évolution, sous forme manifeste ils agissent pour la réalisation de leurs fins».

Et cette thèse du produit existant dans la cause est établie en détail par nous dans la *Mṛgendravṛttidīpikā*[1].

1. Voir *Mṛgendra vidyā* IX 20, p. 249.

Ittham aśuddhā[1]dhvānaṃ pratipādya yasyedam upakārakaṃ tam āha

nityaṃ vibhu ca malena hy anādisaṃruddhadṛkkriyaṃ tattvam |
paśvabhidhānaṃ yasya hi bhogāyāyaṃ tu parikaro 'bhihitaḥ || 29 ||[2]

yasya karmabhogārthaṃ [3]sādhāraṇāsādhāraṇarūpo māyīyaḥ parikaro 'bhihitas tad ātmavṛndaṃ[4] malena paśutvākhyenānādyāvṛtajñānakriyatvāt paśvākhyaṃ tattvam ucyate | ata eva na malasya tattvāntaratvam, api tu paśutattva evāntarbhāvaḥ, tena vinā paśutvāyogāc ca | tat[5] tattvaṃ nityam, na tu bauddhānām iva kṣaṇikam, pūrvānubhūtasmaraṇadarśanāt, kṣaṇikatve karmānuṣṭhānatat[6]phalabhoktṛtvayor anupapatteś ca | kiṃ ca vibhuḥ, na tu kṣapaṇakānām iva śarīraparimitaḥ saṃkocavikāsadharmī vā, tādṛśasyācetanatvānityatvādidoṣaprasaṅgāt | karmaphalabhoktṛtvena ca bhogavaicitryādi[7]darśanād anekatvam ātmanām arthasiddham eva | vakṣyati ca saṃkrāntinirākaraṇasamaye |

1. aśuddhā- A B F G : śuddhā- D. 2. Mètre *gīti*. 3. Fin de lacune dans C. 4. -vṛndam A B C F G : -vṛnda- D. 5. ca tat A B C D F : tac ca G. 6. A B C D F om. -tat-. 7. D om. -ādi-.

Après avoir ainsi exposé la voie impure, l'auteur dit l'être à qui elle sert :

Éternelle, omniprésente, l'Essence appelée «Âme liée» a sa connaissance et son action entravées sans commencement par la Souillure; c'est pour son expérience que cet entourage [de produits de la Māyā] a été mentionné. 29

Cet ensemble d'âmes pour l'expérience et l'activité duquel un entourage issu de la Māyā de forme commune ou non-commune a été mentionné, est l'Essence appelée «paśu (être lié)», parce qu'il a connaissance et activité voilées depuis toujours par la Souillure appelée «nature de paśu». C'est pourquoi la Souillure n'est pas une autre Essence, mais est bien incluse dans l'Essence Paśu, puisque sans elle il y aurait impropriété de la nature de Paśu. Cette Essence est éternelle, mais non instantanée comme elle l'est pour les Bouddhistes, puisque l'on se souvient de choses perçues antérieurement, et puisque, si l'Âme était instantanée, il y aurait impossibilité de l'accomplissement des actes et de l'expérience de leur fruit. De plus elle est omniprésente, mais non délimitée par le corps ou ayant des propriétés d'expansion et de rétraction, comme il en est pour les Jinistes, puisqu'il s'ensuivrait qu'une telle âme aurait les défauts de non-conscience et de non-éternité. Et puisque l'on voit qu'il y a diversité des expériences, l'Âme étant sujet de l'expérience des fruits de ses actes, la diversité des âmes est bien établie par le sens. Et l'auteur le dira au moment de la réfutation [de la thèse de la délivrance comme] transmission[1].

1. Voir str. 56.

atra yadā[1] kūṭastha[2]nityena malena pravāhanityena ca karmaṇānādisaṃbandhasya mokṣaditsayā[3] śaṃbhur malaparipākārthaṃ[4] karmabhojanāya māyīyena kalādinā saṃbandhaṃ karoti, tadāsāv ātmā sakala ity ucyate, mahāpralaye tu[5] kalādyupasaṃhārān malakarmayuktaḥ pralayākalaḥ, vijñānayogādinā karmaṇo vināśāt kevalamalayukto vijñānākala[6] ityādi paśubhedo 'smābhis tattvaprakāśavṛttau vistareṇa darśitaḥ |

1. G om. yadā. 2. kūṭastha- B D : kūṭasthena A C F G. 3. -ditsayā A B C F G : -ditsāyām D. 4. -paripākārtham D G : -pākārtham A B C F. 5. G om. tu. 6. vijñānākala A B C F G : vijñānakala D.

A ce propos quand par désir de délivrer l'âme du lien avec la Souillure éternelle dans son essence et avec l'Acte éternel par son renouvellement Śambhu crée le lien avec la Kalā, etc. produit de la Māyā, pour l'expérience des fruits des Actes et pour le mûrissment de la Souillure, alors l'Âme est appelée Sakala «Munie de la Kalā». Mais quand, lors de la Grande Résorption de l'univers, du fait de la disparition de la Kalā, etc. elle est unie à la Souillure et à l'Acte, elle est appelée Pralayākala «Sans Kalā par la Résorption». Quand l'Acte ayant été détruit par la connaissance, le yoga, etc. elle est unie à uniquement la Souillure, elle est appelée Vijñānākala «Sans Kalā par la connaissance». Cette classification des âmes est montrée par nous en détail dans la *Tattvaprakāśavṛtti*[1].

1. Voir *Tattvaprakāśa* str. 8, 9.

ayaṃ ca

dhvaṃsitabandhanajālo dīkṣājñānākhyayā tu śivaśaktyā |
śuddhātmatattvanāmā[1] prakaṭīkṛtadṛkkriyaś cāṇuḥ || 30 ||[2]

tatra hy ā[3]cāryādhikaraṇo[4] niradhikaraṇo vā śivasyānugrāhyaviṣayaḥ śākto vyāpāro dīkṣocyate | tato dīkṣājñānādiśabdavācyayā śivaśaktyāpanītamalādipāśajālo 'ta eva prakāśitasarvārthajñānakriyo 'ṇur ātmā śuddhātmatattvasaṃjño[5] bhavatīty uktaṃ śrīmadrauravādau[6]

«sarvāñjanavi[7]nirmuktaṃ śivaśaktikalaidhitam[8] |
ātmatattvam idaṃ śuddham»[9] iti |

1. śuddhātmatattvanāmā G : śuddhātmatattvānāmā A F, śuddho 'dhvatattvānāmā B, śuddhātmatattvanāma C, śuddho 'dhvā tattvānāmā D *contra metrum*. 2. Mètre *āryā*. 3. tatra hy ā- B C D F : atra hy ā- G ; tatrasthā- A. 4. ācāryādhikaraṇo A B C F G : ācāryakṛto D. 5. śuddhātmatattvasaṃjño A B F G : śuddhādhvasaṃjño C D. 6. ity uktaṃ śrīmadrauravādau A B C F G : yad uktaṃ raurave D. 7. A B om. vi-. 8. śivaśaktikalaidhitam Raurava : śivaśaktikalāsthitam G ; śivaśaktikejhitam (?) A B ; śivaśaktikaleddhitam C ; śivaṃ śaktikale sthitam D ; om. F. 9. *Raurava vidyā* IV 43 (vol. I p. 174).

Et cette

Âme, dont le filet des liens est détruit par la puissance de Śiva appelée dīkṣā ou connaissance, dont la connaissance et l'action sont ainsi manifestées, est appelée Essence «Âme pure»[1]. 30

Ici est appelée dīkṣā l'activité de la puissance de Śiva dans le domaine d'un objet de sa grâce, [le disciple], sa grâce étant située chez un maître ou sans location. Donc «aṇuḥ» l'Âme dont le filet de liens est enlevé par la puissance de Śiva désignée par les mots dīkṣā, connaissance, etc., qui a donc sa connaissance et son action universelles manifestées, a le nom d'Essence Śuddhātman. Cela est dit dans le vénérable *Raurava* :

«Cette Essence Âme pure est débarrassée de toute souillure, accrue par une parcelle de la puissance de Śiva.»

1. *Śuddhātma* est ici un composé *karmadhāraya* et un *prātipadika* en *-an* m., comme l'indique Aghoraśiva ci-dessous «ayaṃ śuddhātmā» (sous 31).

nanu jñānād evātmanāṃ[1] mokṣa iti vedāntisāṃkhyādayaḥ | tad ayuktam, malasya dravyatvāc cakṣuṣaḥ paṭalāder iva na[2] jñānamātrān nivṛttiḥ sambhavati, api tu cakṣurvaidyavyāpāreṇeva[3] dīkṣākhyeneśvaravyāpāreṇaiva[4] yataḥ | yad[5] uktaṃ [6]śrīmatsvāyaṃbhuve

«dīkṣaiva mocayaty ūrdhvaṃ śaivaṃ dhāma nayaty api |» iti |

iyaṃ ca saṃjñāsyānugrahottaram adhikārādinibandhanadehasaṃyoga eva, na tu śivasāmyarūpaparamuktiprāptau, tadānīṃ muktaśivatvenaiva vyavahārāt |

1. G om. ātmanām. 2. A B F om. na. 3. -ṇeva C D G : -ṇaiva A B F. 4. G add. nivṛttir. 5. A B C D F om. yad. 6. D om. śrīmat-.

Mais, dira-t-on, les Vedāntin, les Sāṃkhya, etc., disent que la délivrance des âmes résulte de la seule connaissance. Cela est impropre, parce que, du fait que la Souillure est une substance matérielle, l'élimination n'en est pas possible par la simple connaissance, comme pour le voile morbide, etc., de l'œil, mais il y a élimination de l'un par l'activité du Seigneur appelée *dīkṣā*, comme il y a élimination de l'autre par l'activité du médecin des yeux. Il est dit dans le vénérable *Svāyaṃbhuva* :

«C'est la *dīkṣā* qui libère et conduit les âmes en haut à la demeure de Śiva.»

Et ce nom [d'Âme Pure] s'applique à l'âme seulement quand elle est unie à un corps dépendant d'une fonction, etc., ultérieurement à la grâce, mais non quand elle atteint la délivrance suprême consistant en la similarité avec Śiva, parce qu'alors on l'appelle 'Śiva délivré'.

sa ca kiṃ karotīty ata āha[1]

paśyati śivaṃ svaśaktyā dhyāyati cāsau śiveddhayā dṛṣṭyā |
yajate śaṃbhuṃ[2] mantrair upakārāyātmanaḥ pareṣāṃ ca || 31 ||[3]

1. sa ca kiṃ karotīty ata āha A B F : ity āha C D ; āha G. 2. śaṃbhum B C D F : śaṃbhur A G. 3. Mètre *gīti*.

Et[, dira-t-on,] que fait cette [Âme Pure]? C'est pourquoi l'auteur dit :

Elle voit Śiva par la connnaissance, sa propre puissance, avivée par Śiva, le porte dans l'esprit, fait le culte de Śaṃbhu avec l'aide des Mantra pour secourir soi-même et les autres. 31

asau śuddhātmā śivasamarthitayā[1] svaśaktyātmikayā dṛṣṭyā śivaṃ dhyāyati paśyati ca | tad uktaṃ mokṣakārikāsu

«śivārkaśaktidīdhityā samarthīkṛtaciddṛśā |
śivaṃ śaktyādibhiḥ sārdhaṃ paśyaty[2] ātmā gatāvṛtiḥ ||[3]» iti |

ata eva pātañjalādyuktavad buddhyādiviṣayatvaṃ śivasya na saṃbhavati, tasya pāśāgocaratvāt | yaduktaṃ tatraiva

«antaḥkaraṇavṛttir yā bodhā[4]khyā sā maheśvaram |
na prakāśayituṃ śaktā pāśatvān nigalādivat ||[5]» iti |

1. samarthitayā A B C F G : samarthatayā D. 2. paśyati C D F G : paśyanti A B. 3. Mokṣakārikā 111 (p. 41). 4. bodhā- A B C D F : baudhā- G. 5. Mokṣakārikā 106 (p. 39).

Cette Âme Pure, par la connaissance qu'est sa propre puissance renforcée par Śiva, se représente et voit Śiva. Cela est dit dans les *Versets sur la Délivrance* :

«Par l'œil de sa conscience, rendu capable de voir par le rayon lumineux qu'est la puissance du Soleil-Śiva, l'Âme dont le voile est parti voit Śiva avec ses Puissances, etc.»

C'est pourquoi Śiva ne peut pas être objet de la Buddhi, etc., comme il est dit par les disciples de Patañjali[1], etc., parce que Śiva n'est pas dans le domaine du Lien. C'est ce qui est dit dans le même texte :

«Cette fonction de l'organe interne appelée 'compréhension' n'est pas capable de faire voir Maheśvara, parce qu'elle est un lien comme une chaîne, etc.»

1. Voir *Yogasūtra* I 28 qui prescrit la représentation mentale du *puruṣa* suprême sens de la syllabe OM. La création mentale *(bhāvana)* est du ressort de la *Buddhi*.

kiṃ cāsāv ātmanaḥ pareṣāṃ copakārārthaṃ tam eva vividhair yajñair[1] yajati | yad uktaṃ śrīmad[2]raurave

«yajanti vividhair yajñair[3] mantratantraviśāradāḥ |
gurutantrābhyanujñātā[4] dīkṣāvicchinnabandhanāḥ ||[5]» iti |

tatrācāryā vidyeśvarādayaś cādhikārakṣayād ātmopakārārthaṃ bhogamokṣadānādiparopakārāya ca yajanti, sādhakaḥ putrako vātmana eva bhogamokṣārtham iti bhedaḥ |

1. yajñair A B C D F : mantrair G. 2. D om. śrīmad-. 3. yajñair A B C D F Raurava (éd. IFI) : mantrair G. 4. -bhyanujñātāḥ A B C F G : -dyanujñātāḥ D. 5. *Raurava vidyā* II 21b-22a.

De plus cette [Âme Pure], pour le secours d'elle-même et des autres fait le culte de Śiva exclusivement, par des rites divers. C'est ce que dit le vénérable *Raurava* :

« Ils font un culte par des rites divers, étant versés dans les mantra et les traités, avec l'assentiment des maîtres et des traités, leurs liens brisés par la *dīkṣā*. »

A ce propos il y a la différence suivante. Les maîtres et les Vidyeśvara, etc., font le culte pour le secours d'eux-mêmes par l'usure de leur charge, et pour le secours d'autrui par le don de l'expérience [des effets des actes] et de la délivrance, etc. ; le *sādhaka* ou le *putraka* le font pour des jouissances et la délivrance[1] d'eux-mêmes seulement.

1. Il faut sans doute ajouter « respectivement ». Le *sādhaka* est le fidèle qui vise la possession de pouvoirs extraordinaires, le *putraka* est celui qui aspire à la délivrance, qui par la première dīkṣā appelée samayadīkṣā enrichie de quelques rites l'orientant vers la dīkṣā de la délivrance proprement dite est devenu un 'Fils de Śiva' (voir Somaśaṃbhupaddhati, vol. III, p. xxxiii).

teṣu madhyān māyāgarbhādhikārīśvaratattvam āha

maṇḍalinaḥ śrīkaṇṭhaḥ krodhādyāḥ śatabhavāḥ[1] savīreśāḥ |
ete kalādiyogāt prakaṭīkṛtadṛkkriyāḥ pareśena || 32 ||[2]

1. G add. ca. 2. Mètre *gīti*.

L'auteur dit l'Essence Īśvara qui est parmi [ces Âmes Pures] et a une fonction dans le sein de la Māyā :

Il y a les Maṇḍalin, Śrīkaṇṭha, Krodha, etc., les Cent Rudra avec Vīreśa, du fait de leur jonction avec la Kalā, etc. ; ils ont leur connaissance et action manifestées par le Seigneur suprême.

tatra maṇḍalino 'ṣṭau kalāmastakasthāḥ | yad uktaṃ śrīmadraurave
« maṇḍalādhipatibhyo 'dhas[1] tattvamārgaḥ pratiṣṭhitaḥ |[2] » iti |
śrīkaṇṭho guṇatattvanilayo 'dhastana[3]bhuvanādeś ca kartā |
krodhādayaś ca guṇamastakasthā aṣṭāv eva |
śatabhavāḥ śatarudrā[4] brahmāṇḍadhārakāḥ | vīreśo vīrabhadraḥ śatarudrādhiṣṭhātā |
ete ca śivena[5] prakaṭīkṛtadṛkkriyāḥ | tataś cādhikāra[6]nibandhanāt kalādiśarīrayogād api paśuvan na viparītajñānayoginaḥ śivena sākṣādanugṛhītatvāt | yad uktam
« kalāyoge 'pi no vaśyāḥ kalānāṃ[7] paśusaṃghavat |»[8] iti |
sa tu kalādiyogas teṣām anantakartṛka eva,
« śuddhe 'dhvani śivaḥ kartā prokto 'nanto 'site prabhuh |»[9] iti śruteḥ |

1. 'dhas A B C F G : yas D ; 'tha Raurava (éd. IFI). 2. *Raurava vidyā* IV 21. 3. 'dhastana- C D F G : 'dhas tadanu A B. 4. G add. tu. 5. G add. eva. 6. cādhikāra- A B C F G : cāri- D. 7. kalānām A B C F G : khalānām D. 8. *Mokṣakārikā* 83. 9. *Kiraṇa vidyā* III 27.

Parmi ces [Âmes Pures] il y a les huit Maṇḍalin qui se tiennent à la tête de la Kalā. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Raurava* :

« La voie des Essences est placée au-dessous des Maîtres des Maṇḍala ».

Śrīkaṇṭha a pour demeure l'Essence Guṇa et est l'auteur des mondes situés au-dessous, etc.

Les huit Âmes Krodha, etc., sont au sommet de l'Essence Guṇa.

Les Śatabhava sont les Cent Rudra qui portent l'œuf de Brahman. Vīreśa est Vīrabhadra qui gouverne les Cent Rudra.

Et ces Âmes ont leur connaissance et action manifestées par Śiva. Et donc, en dépit de leur connexion avec un corps et avec la Kalā, etc., en fonction de leur charge, elles ne sont pas sujettes à la connaissance erronée, comme le sont les Âmes liées, parce qu'elles reçoivent directement la grâce de Śiva. C'est ce qui est dit :

«En dépit de la jonction avec la Kalā, elles ne sont pas soumises aux kalā, comme le troupeau des Âmes liées.»

Quant à cette jonction avec la Kalā, etc., elle est créée pour eux par Ananta.

«Śiva est dit être agent dans le domaine pur, Ananta est le souverain dans le domaine impur.»

te ca

kurvanti bhuktimuktī svagocare śiva[1]niyogataḥ puṃsām |

1. D om. śiva- *contra metrum*.

Et ces [Âmes]

réalisent l'expérience [des fruits des actes] et la délivrance des Âmes liées sur l'ordre de Śiva.

etac cāparamantreśvaratattvaṃ māyāgarbhādhikārīty āha

mantreśatattvam etan māyākāryā[1]dhikāry aparam || 33 ||[2]

1. -kāryā- A B C D F : -garbhā- G. 2. Mètre *āryā*.

Et l'auteur dit que cela est l'Essence Seigneur de Mantra inférieur qui a une charge dans le sein de la Māyā :

Cela est l'Essence Seigneur de Mantra, inférieure, qui a une charge relativement aux produits de la Māyā. 33

ittham apara[1]mantreśvarān uktvā mantrān vaktum āha

sargādāv aṇukoṭyaḥ sapteśānena dāritāvaraṇāḥ |

jvālitadṛkkartṛtvāt tattvaṃ mantrākhyam etad iha || 34 ||[2]

1. apara- F G : para- A B C D. 2. Mètre *āryā*.

Après avoir ainsi dit les Seigneurs des Mantra Inférieurs, pour dire les Mantra, l'auteur dit :

Au début de la création soixante dix millions d'Âmes ont leur Voile déchiré par le Seigneur; parce qu'ils ont leur connaissance et leur qualité d'agent enflammées, c'est l'Essence appelée Mantra dans le présent système. 34

atra ca «vijñānakevalān aṣṭau bodhayām āsa pudgalān |[1]» iti śruteḥ, śuddhādhvavartitvāc ca vijñānākalānāṃ[2] madhyāt paripakvamalānām eva tatpākatāratamyavaśād vidyeśvaratve mantratve[3] ca niyogaḥ, aparamantreśvaratve 'śuddhādhvavartitvāt pakva[4]malānāṃ pralayākalānām eveti mantavyam |

1. *Mālinīvijayottara* I 19. 2. vijñānākalānām A B F G : vijñanakalānām C D. 3. mantratve G : mantreśvaratve A B C D F. 4. pakva- A B C F : apakva- D.

Et ici l'on doit comprendre qu'en raison de la révélation «il a éveillé huit Âmes libérées par la connaissance» et en raison de leur résidence dans le domaine pur il y a affectation à la qualité de Vidyeśvara et Mantra d'âmes dont la Souillure est très mûre parmi celles qui sont libérées par la connaissance, tandis qu'il y a affectation à la qualité de Mantreśvara Inférieur seulement d'Âmes libérées par le *pralaya* dont la Souillure est mûre, parce que leur résidence est dans le domaine impur.

mantraśabdaś cātra
«mananaṃ sarvaveditvaṃ trāṇam saṃsāryanugrahaḥ |
mananatrāṇadharmitvān mantra ity abhidhīyate ||» iti śruteḥ
śivaśaktitadanugṛhīteṣu ca vartate, upacārāt tu[1] vācakaśabdānām mantratvam iti vakśyāmaḥ | nirmalatvāc ca prakāśitajñānakriyā ete mananādidharmayogāc chuddhavidyātattvāśritatvāc ceha śrīmad[2]rauravādau śaive śāstre mantratattvam ity ucyante | ata eva śuddhavidyā[3]saṃyojanāt pūrvaṃ māyordhvasthāna[4] eva malavicchittir dīkṣāyāṃ kāryeti guravaḥ |

1. G om. tu. 2. D om. iha śrīmad-. 3. G add. -tattva-. 4. māyordhvasthāna C D G : māyordhvam asthāna A B F.

Et le mot 'mantra' ici, en raison de la révélation «*manana* est l'omniscience, *trāṇa* la grâce donnée aux êtres transmigrants ; le Mantra est appelé ainsi parce qu'il a les propriétés d'omniscience et de donner la grâce», s'applique directement à la Puissance [d'omniscience] de Śiva et à ceux qui ont reçu sa grâce, mais c'est par transfert que les mots qui nomment ces derniers sont des mantra. Nous le dirons plus loin. Et ces Âmes qui, du fait qu'elles sont sans la Souillure, ont leur connaissance et action manifestées, parce qu'elles possèdent les propriétés d'omniscience, etc., et parce qu'elles demeurent dans l'Essence Śuddhavidyā, sont appelées Essence Mantra dans l'enseignement śivaïte, le Raurava, etc. C'est pourquoi les Maîtres disent que dans la *dīkṣā* l'éviction de la Souillure doit être faite au-dessus de la Māyā, avant la jonction avec la Śuddhavidyā.

athaiṣām anugrahakaraṇatvam āha
jagati kṛte tatrārdhaṃ mantrāṇāṃ śivasamāhṛtān puṃsaḥ |
anugṛhya yāti hi vinā deśikamūrtiṃ prayuktam īśena || 35 ||[1]

1. Mètre *gīti*.

Ensuite l'auteur dit leur qualité d'auteur de la grâce :

Une fois le monde créé, parmi ces [Âmes] une moitié des Mantra employée par le Seigneur sans la forme d'un Maître, après avoir donné la grâce à des Âmes rassemblées par Śiva, va [à la délivrance]. 35

tatra teṣu saptakoṭisaṃkhyeṣv aṇuṣu madhyād ardhaṃ gurvadhikaraṇam anapekṣyaiveśena[1] prayuktaṃ sat, śivasamāhṛtān śivenaivānugrahaśaktyā viṣayīkṛtān puṃso 'nugṛhya sṛṣṭyanantaram eva yāti, mokṣam[2] iti śeṣaḥ | yad uktaṃ śrīman[3]mṛgendre
«prayoktṛdehasāpekṣaṃ tadardham akhile 'dhvani |
kṛtvādhikāraṃ sthityante śivaṃ viśati seśvaram ||
vinādhikaraṇenānyat pradhānavikṛter adhaḥ |
kṛtvādhikāram īśeṣṭam apaiti[3]...||»[5] iti |
teṣu madhyād viśiṣṭamalapākavantaḥ sṛṣṭyanantaram eva mokṣabhājaḥ, anye saṃhārakāla evety arthaḥ |

1. -eśena A B C F : -eśvareṇa D. 2. moksam A B C D F : anugraham G. 3. D om. śrīman-. 4. apaiti G Mṛgendra (éd. Devakottai) : upaiti A B C D F. 5. *Mṛgendra vidyā* IV 7-8.

«Tatra» d'entre ces Âmes qui sont au nombre de soixante-dix millions, une moitié, étant incitée par le Seigneur sans même recours à la location de lui-même en un maître, après qu'il ait donné sa grâce à des Âmes «śivasamāhṛtān» c'est-à-dire prises comme objet par lui-même par sa Puissance de grâce, immédiatement après la création va, compléter la phrase par «à la délivrance». C'est ce qui est dit dans le vénérable Mṛgendra :

«Une moitié de ces Âmes, dépendante de [Śiva] ayant pour corps un être incitateur[1], après avoir accompli une charge dans toute la voie [de la Māyā], à la fin de la période de maintien de l'univers entre auprès de Śiva en compagnie des Seigneurs [des mantra]. L'autre moitié, selon le désir du Seigneur, sans qu'il prenne de location, exerce une charge en dessous de la principale modification[2] et est aussitôt délivrée...». Le sens de cela est : parmi ces Âmes celles qui ont un mûrissement particulier de leur Souillure jouissent de la délivrance immédiatement après la création[3], les autres seulement lors de la Résorption de l'univers.

1. Il doit s'agir du maître pris comme location par Śiva pour donner sa grâce.
2. La principale modification est l'Essence Śuddhavidyā (voir commentaire de Nārāyaṇa Kaṇṭha).
3. Entendre après l'accomplissement de leur charge dans le domaine de la Māyā, sans attendre la Résorption finale de l'univers, alors que pour les autres Âmes dont la Souillure n'est pas arrivée au même degré de mûrissement il est nécessaire d'attendre cette Résorption, même si la charge a été accomplie bien auparavant. Ceci se comprend à partir du terme «svādhvasaṃhṛtau» du verset 8 omis dans la citation.

ata evānyasyārdhasya vyāpāram āha
śivakṛtamaṇḍalamantrair yuktaṃ cānyat prayuktam īśena |
deśikadehasthena tu dīkṣākhyena prayogeṇa || 36 ||[1]
viṣavan nikṛntati paśoḥ sahasā malakarmayoni[2]kāryāṇi |
ārādhitaṃ tu siddhīr yacchati vividhāś ca sādhakendrebhyaḥ || 37 ||[3]

1. Mètre *āryā*. 2. -yoni- A B C D F : -māyā- G. 3. Mètre *gīti*.

C'est pourquoi l'auteur dit l'activité de l'autre moitié :

Et l'autre [moitié] jointe aux maṇḍala et aux Mantra créés par Śiva, étant incitée par le Seigneur situé dans le corps d'un maître, par le rite appelé «dīkṣā», (36) détruit, chez l'Âme, d'un seul coup la Souillure, l'Acte et les produits de la Matrice, tels un poison. Objet d'un culte elle donne divers pouvoirs aux meilleurs des praticiens. 37

śivena paśvanugrahārtham utpāditair mahāmaṇḍalavidyāṅgādimaṇḍalais teṣu teṣu[1] pūjyatayā śrutair mantraiś ca sahitam anyad[2] ardham ācāryamūrtistheneśena[3] prayuktaṃ sat paśor malakarmamāyākāryāṇi viṣam iva sahasā nikṛntati | ata eva sakalasyaiva gurvadhikaraṇaśivānugrahas tasyaiva bandhatrayayogāt |

1. teṣu teṣu A B F G : teṣu C D. 2. D om. anyad. 3. -stheneśena A B C D F : -sthena G.

Accompagnée des maṇḍala, à savoir les mahāmaṇḍala, les vidyāṅga, etc., et des mantra révélés comme objets de culte dans ces divers maṇḍala, que Śiva a fait naître pour donner sa grâce aux Âmes liées, l'autre moitié, étant incitée par le Seigneur placé dans le corps d'un maître, rompt, chez l'Âme, d'un seul coup [les liens que sont] la Souillure, l'Acte et les produits de la Māyā, tel un poison. C'est pourquoi la grâce de Śiva, quand elle a pour location un maître, est donnée seulement à l'Âme liée, parce que seule cette dernière est unie aux trois Liens.

malaś caika[1] evānekātmāvārakānekaśaktiyukto nityo vyāpakaś ca | yac chrūyate

«tad[2]ekaṃ sarvabhūtānām anādi nibiḍaṃ mahat |
pratyātmasthasvakālāntāpāyiśaktisamūhavat ||[3]» |

tataś ca yasyāḥ śakteḥ pākas tasyā eva dīkṣayā rodha iti malaikye yugapatsarvamokṣaprasaṅgo 'pi nivāritaḥ[4] iti |
karma ca dharmādharmātmakaṃ pratipuruṣaniyataṃ pravāhānādi |
yonis tu māyā | tatkāryāṇi ca sādhāraṇāsādhāraṇarūpāṇi karmanimittatvād

āgantukāny api pravāhānādīny eva, bījāṅkuravad anāditvenaiva karmaśarīraprabandhasya siddheḥ |

1. caika A B C D F : catraika G. 2. tad A B C F G Mṛgendra : yad D. 3. *Mṛgendra vidyā* VII 8. 4. nivāritaḥ A B : parihṛtaḥ C D F G.

Et la Souillure est absolument unique, douée de multiples puissances obstructrices des multiples Âmes, éternelle et omniprésente. C'est ce qui est révélé :

«Cette [Souillure] est unique pour tous les êtres, sans commencement, compacte, vaste, possède un ensemble de puissances qui se tiennent chacune dans chaque Âme et disparaissent chacune à la fin de son temps.»

Et donc il y a arrêt par la *dīkṣā* de la seule puissance dont il y a mûrissement. Ainsi est éliminé le risque qu'il n'y ait délivrance simultanée pour tous en raison de l'unicité de la Souillure.

Et l'Acte fait de mérite ou de démérite est délimité pour chaque Âme, sans commencement dans son flot.

Quant à la matrice, c'est la Māyā. Et ses produits, communs ou non-communs [aux Âmes], bien qu'ils soient accidentels, puisqu'ils sont occasionnés par l'Acte, sont bien sans commencement dans leur flot. Car il y a réalisation de la formation en chaîne du corps et de l'acte sans commencement comme il en est de la graine et du germe.

etāni ca malādīni dīkṣākhyena mantrakaraṇeneśvaravyāpāreṇa nivartyante[1], yathā mantrapūrvikayā kriyayā viṣanivṛttir dṛśyate | ataś ca mantrāṇām anugraha[2]karaṇatvam, vidyeśvarāṇāṃ tu parāparāṇām ācāryavat tat[3]kartṛtvam iti bhedaḥ |

1. nivartyante A B C F G : nivartante D. 2. anugraha- A B C F G : anugrāhaka- D. 3. tat- C D G : tattat- A B F.

Et cette Souillure, etc. sont éliminées par une activité du Seigneur, appelée *dīkṣā* et dont l'instrument sont les Mantra, comme on voit l'éviction du poison par une action accompagnée de mantra. Et donc il y a la distinction suivante : les Mantra sont instrument de la grâce tandis que les Vidyeśvara supérieurs et inférieurs en sont l'agent comme le maître.

kiṃ caitad anyad ardham ārādhyamānaṃ sādhakebhyo bhogābhilāṣibhyo vividhāḥ siddhīḥ prayacchati | yad uktaṃ śrīmad[1]raurave

«dīkṣāpūtā gaṇapatiguror maṇḍale janmavantaḥ
siddhā mantrais taruṇadinakṛnmaṇḍalodbhāsidehāḥ |
bhuktvā bhogān suciram amarastrīnikāyair upetāḥ
srastotkaṇṭhāḥ[2] śivapadaparaiśvaryabhājo bhavanti ||» iti |

1. D om śrīmad-. 2. srastotkaṇṭhāḥ C D F G : sṛstotkarṇāḥ A B.

De plus cette autre moitié, quand on lui rend un culte, procure divers pouvoirs aux exécutants qui désirent les plaisirs. C'est ce qui est dit dans le vénérable Raurava :

«Purifiés par la dīkṣā, ayant une naissance dans le maṇḍala du maître Gaṇapati, préparés par les mantra, le corps brillant comme le disque du jeune soleil, jouissant de plaisirs pendant longtemps, entourés de troupes de nymphes célestes, débarrassés des désirs, ils ont la jouissance suprême du monde de Śiva.»

nanu dīkṣayā bandhanivṛttir ātmano jāteti katham avagamyate | ata āha

śuddhiṃ vrajati tulāyāṃ dīkṣāto brahmahatyato mukhyāt |
pratyayato jānīyād bandhanavigamaṃ viṣakṣayavat || 38 ||[1]

1. Mètre *āryā*.

Mais, dira-t-on, comment comprend-on que la *dīksā* produit l'élimination des liens. C'est pourquoi l'auteur dit :

Par la dīkṣā on obtient sur la balance la purification du meurtre d'un brâhmane; par cette preuve principale on peut savoir qu'il y a élimination des liens, comme il y a destruction du poison. 38

iha yad dīkṣayā[1] mahāpātakayogino 'py[2] apetapātakatvaṃ[3] dṛṣṭam, — tathā hi śrīmatkālottarādyuktavan mantrālabdha[4]dhaṭāropaṇena tasya gaura vam parīkṣya paścād udghātamantroccāraṇādipūrvaṃ tacchuddhim kṛtvā punardhaṭāropaṇe[5] tasya lāghavam utpādyamānaṃ[6] dṛśyate, etac copalakṣaṇaṃ nirbījakaraṇādīnām pratyayāntarāṇām —, tato 'smād dṛśyamānān mukhyāt[7] pratyayād ahituṇḍikakriyayā viṣaharaṇavad dīkṣākhyayā kriyayā bandhanāpagamaḥ siddha iti jñātavyam[8] | tata eva ca[9] dṛṣṭārtheṣu viṣabhūtarasavādādiṣu tadāgamasya phalavattvaṃ dṛṣṭvā tadvad evādṛṣṭārthasyāpi[10] tacchāstrasya satyatvam anumīyata iti śivasya paramāptatvaṃ siddham | yad uktam

«viṣādyabhāvasaṃdṛṣṭer mantravādāc ca sasvarāt[11] |
rasopaniṣadāṭopād āptaḥ sa parigṛhyate ||» iti |

1. yad dīkṣayā A B C F : yad dīkṣāyām D ; yadi dīkṣayā G. 2. -yogino 'py A B C D G : -yoginām apy F. 3. -pātakatvam C D F G : -pātakam A B. 4. mantrālabdha- A B C F G : mantralabdha- D. 5. -āropaṇe C D G : -āropaṇena A B F. 6. utpādyamānam A B C F G : utpadyamānam D. 7. D om. mukhyāt. 8. jñātavyam A B C F : jñātavyaḥ D G. 9. G om. ca. 10. evādṛṣṭārthasyāpi A B C F G : adṛṣṭasyāpi D. 11. sasvarāt A B C D F : sasphurāt? G.

A ce propos il est observé que par la *dīkṣā* même celui qui a commis un péché capital en est délivré. En effet, comme il est dit dans le vénérable *Kālottara*[1], etc., après avoir constaté la lourdeur de ce pécheur en le plaçant sur une balance consacrée par des mantra, après avoir ensuite procédé à une purification avec énonciation d'une formule d'expulsion, etc., quand on le fait monter de nouveau sur la balance, on observe qu'il s'est produit un allègement. Et ce cas implique d'autres preuves, la destruction jusqu'aux graines, etc. Donc par cette preuve capitale observée directement, l'on doit savoir que l'élimination des liens est réalisée par l'action appelée *dīksā*, comme l'éviction du poison est réalisée par l'action du guérisseur de morsures de serpent. Et de ce fait en voyant que dans le cas des enseignements relatifs aux poisons, aux esprits, au mercure, etc., dont le sens est directement observable, le texte révélé est bien porteur d'un fruit, on infère que cet enseignement est de même véridique en ce qui concerne son contenu non observable directement. Ainsi il est établi que Śiva est la suprême autorité. C'est ce qui a été dit :

«Puisque l'on observe bien l'absence du poison par la récitation de mantra avec le ton, puisqu'il y a succès de la science du mercure, Śiva est accepté comme autorité.»

1. Voir *Sārdhatriśatīkālottarāgama paṭala* XXI.

nanv evaṃ ced dīkṣayaiva samastapāśa[1]kṣayāt tatkṣaṇam eva śarīrapātaprasaṅgaḥ, ata āha

eṣyatphalakṛtidāhād dīkṣitamātrasya patati no piṇḍaḥ |

eṣyatphalānām eva karmaṇāṃ dāhād asadyo[2]nirvāṇadīkṣayā dehādyārabdhakāryasya[3] karman.opasthāpitatvāc[4] ca dīkṣottarakālaṃ śarīrasthitir aviruddhā | yad uktaṃ śrīmat[5]kiraṇe

«anekabhavikaṃ[6] karma dagdhabījam ivāṇubhiḥ |
bhaviṣyad api saṃruddhaṃ yenedaṃ tad dhi bhogataḥ ||» iti |

1. -pāśa- A B C F : -pāpa- D ; -pātaka- G. 2. karmaṇāṃ dāhād asadyo- A B C F : karmaṇāṃ sadyo-

D; karmaṇām asadyo G. 3. dehādyārabdhakāryasya A B C D F : dāhād ārabdhakāryakasya G. 4. karmaṇopasthāpitatvāt A B D F G : karmaṇa upasthāpitatvāt C. 5. D om. śrīmat-. 6. -bhavikam B F G : -bhāvikam A C D.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, du fait de la destruction de tous les liens par la seule *dīkṣā* il risque d'y avoir destruction du corps à l'instant même [de cette *dīkṣā*]. C'est pourquoi l'auteur dit :

Du fait de la combustion[, alors, seulement] de l'acte dont le fruit est à venir [dans une autre existence], le corps de celui qui vient de recevoir la *dīkṣā* ne se détruit pas.

Du fait de la combustion par la *dīkṣā* de libération non-immédiate des seuls actes dont le fruit est à venir [dans une autre existence], et du fait que l'Acte a déjà installé un effet en cours, à savoir, un corps, etc., le maintien du corps après la *dīkṣā* n'est pas en conflit [avec elle]. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Kiraṇa* :

«L'Acte issu de multiples existences est comme une graine brûlée par les mantra; même celui du futur est arrêté; ce par quoi le présent [est arrêté], c'est l'expérience[1].»

1. Littéralement : ce par quoi le présent est arrêté, c'est par l'expérience.

atyantamalaparipāke tu sadyonirvāṇadīkṣayā tasyāpi kṣaya ity āha

bhavati ca kā cid dīkṣā yā hanty api vartamānaphalam || 39 ||[1]

tatrāpi saṃskāravaśāt kiṃ[2]citkālaṃ [3]sthitiḥ saṃbhavaty eva | yad āhuḥ

«tiṣṭhati saṃskāravaśāc cakrabhramavad dhṛtaśarīraḥ |» iti |

1. Mètre *āryā*. 2. kiṃ A B C D F : kaṃ G. 3. G add. śarīra-.

Mais s'il y a mûrissement extrême de la Souillure il y a destruction de cet [Acte présent] aussi par la *dīkṣā* de libération immédiate. L'auteur dit cela :

Et il y a une certaine *dīkṣā* qui détruit même [l'Acte] dont l'effet est en cours. 39

Même dans ce cas, sous l'effet de l'apprêt acquis, le maintien [du corps, etc.] pendant quelque temps est bien possible. C'est ce qui est dit :

«[Celui qui a reçu la dite *dīkṣā*] demeure sous l'effet de l'apprêt acquis, portant son corps, comme le mouvement d'une roue.»

idānīṃ bhaviṣyad api saṃruddham iti jñāpakoktaṃ viśeṣayati

kṛtam api phalāya na syāt dīkṣopary ūṣaroptabījam iva |
phalavad[1] viśeṣaśāstravyatikarajātaṃ vihāya karmaikam || 40 ||[2]

1. phalavad A F : balavad B C D G. 2. Mètre *gīti*.

Maintenant l'auteur spécifie ce qui a été dit par le texte révélateur «même [l'Acte] du futur est arrêté» :

Même l'acte accompli n'apportera pas son fruit après la *dīkṣā*, étant comme une graine semée dans une terre saline, hormis le seul acte produit par une instruction particulière ou par une faute qui, lui, a un fruit. 40

dīkṣottarakālaṃ vihitatvenānuṣṭhīyamānam iṣṭāpūrtādirūpaṃ[1] karma dīkṣayaiva ruddhaśaktitvān na punaḥśarīrayogādiphalajanakam | viśeṣaśāstrasiddhaṃ sādhakenānuṣṭhīyamānaṃ tu mantrārādhanādi karma phaladam eva | yad uktaṃ śrīmat[2]sūkṣmasvāyaṃbhuve

«yo yatrābhilaṣed bhogān sa tatraiva niyojitaḥ |
siddhibhāṅ mantrasāmarthyāt... ||» iti |

kiṃ ca mumukṣor api viśeṣa[3]śāstravihitānanuṣṭhāne[4] tanniṣiddhānuṣṭhāne cākṛtaprāyaścittasya pratyavāyayogaḥ śrūyate

«ājñāvilaṅghanāt proktaṃ kravyādatvaṃ śataṃ samāḥ |» iti |

tadvihitatvād eva ca sāmānyaśāstrasiddho 'pi varṇāśramācāro 'nuṣṭheya eva | yac chrūyate

«iti varṇāśramācārān manasāpi na laṅghayet |
yo yasminn āśrame tiṣṭhan prāpto dīkṣāṃ śivātmikām ||
sa tasminn eva saṃtiṣṭhan śivadharmaṃ ca pālayet |» iti |

1. -tādirūpam A B C D F : -tādikam G. 2. D om. śrīmat-. E : fin de lacune commençant p. 125, strophe 18. 3. viśeṣa- C D E F G : saviśeṣa- A B. 4. -tānanuṣṭhāne A B C E F G : -tānuṣṭhāne D.

Après la *dīkṣā* l'acte, culte, fondation utile, etc. exécuté en tant que chose prescrite ne produit pas de fruit, union à un nouveau corps, etc. parce que sa puissance a été arrêtée par la *dīkṣā*. Mais l'acte, culte de mantra, etc., qui est établi par un enseignement particulier, qui est exécuté par un *sādhaka* donne bien son fruit. C'est ce qui est dit dans les vénérables *Sūkṣma* et *Svāyaṃbhuva* :

«Celui qui désire des plaisirs en un lieu, affecté à ce lieu jouit de ces pouvoirs par la force de mantra...».

De plus il est révélé que même l'aspirant à la délivrance par le non-accomplissement de ce qui est prescrit par un enseignement particulier et par l'accomplissement de ce qui est interdit, s'il n'a pas fait d'expiation, encourt un malheur :

«Par la transgression de l'ordre [de Śiva] il est dit qu'il y a la nature de démon pendant cent années.»

Parce qu'elle est de même prescrite, la coutume de classe sociale et d'âge de la vie, établie par l'enseignement commun doit être observée. C'est ce qui est révélé :

«Ainsi on ne doit pas même en pensée transgresser les coutumes de classe sociale et d'âge de vie. Celui qui se trouvant dans un âge de sa vie obtient la *dīkṣā* en Śiva, observera la loi śivaïte établie pour cet âge.»

nanu samayollaṅghanādipratyavāyayuktasyākṛtaprāyaścittasya mokṣo vā na vā | ata āha

tasmād apy akṛtavidhiḥ kiṃ[1]citkālaṃ piśācavararājaḥ |
bhrāntvā[2] vimalātmāsau vrajati hi samatāṃ pareśena || 41 ||[3]

1. kim- A B C D E F : kaṃ G. 2. bhrāntvā A B C E F G : bhrāntyā D. 3. Mètre *āryā*.

Mais, dira-t-on, pour celui qui a un démérite causé par la transgression de règles, etc. et qui n'a pas fait d'expiation, y a-t-il délivrance ou non ? C'est pourquoi l'auteur dit :

Celui qui même après cette [dīkṣā] n'a pas accompli une prescription devient roi des meilleurs des Piśāca, erre ainsi pendant quelque temps, puis, l'âme sans souillure, obtient la similarité avec le seigneur suprême. 41

atra hi[1] dīkṣottarakālaṃ snānārcanādisamayācārā[2]nuṣṭhānenārabdhakārya-[3] pāśakṣayaḥ pratyaham apacayena kriyate | tataḥ sāpekṣadīkṣābhājāṃ śaktānāṃ samayācāro 'śeṣo[4] 'nuṣṭheyaḥ, bāliśādīnāṃ[5] ca nirapekṣadīkṣābhājāṃ guruśuśrūṣāśivārcanādi yāvacchakyam anu[6]ṣṭheyam | ata eva tadanuṣṭhānena dīkṣāniṣpattir anumīyate | tataś ca yasya malaparipākabalena tīvrataraśaktipātanam[7], na dīkṣāvaikalyam, nāpi samayollaṅghanādi, tasya dehapātānantaram eva mokṣaḥ | yasya tu malaparipākamāndyān mandatarādiśaktipātasya[8] dīkṣottaraṃ[9] daivān mānuṣād vā pratibandhāt[10] samayollaṅghanaṃ samutpadyate[11], so 'nanuṣṭhitasamayācāro 'kṛtaprāyaścittavidhiś ca kiṃcitkālaṃ[12] piśācarājyā[13]tmakaṃ samayollaṅghanaphalaṃ kāmyaphalam ivā[14]nubhūya punarvimalātmā paraśivasāmyarūpaṃ mokṣaṃ[15] prāpnoti | yad uktam

«prāyaścittaviśuddhasya gatiḥ[16] śuddhā prakīrtitā |» iti |

yasya tu dṛṣṭārthatayā[17] kṛtrimagurubhaktyādinā kṛtadīkṣākasya[18] buddhipūrvam eva samayānanuṣṭhānam, na tasya sā niṣpannā | guruś ca prāyaścittī bhavati | yac chrūyate

«tatra mithyāprayuktāṇuḥ[19] prāyaścittī bhaved guruḥ |» iti |
ātmadīkṣāṃ guruḥ kuryād vyabhicāriṇi dīkṣite |» iti ca |

1. hi A C E F G : ca B D. 2. -samayācārā- A B C E F G : -samayā- D. 3. G om. -kārya-. 4. -cāro 'śeṣo E F G : -cārāśeṣo A B, -cāraviśeṣo C D. 5. bāliśādīnām A B E F : bāliśānām C D G. 6. -cchakyam anu- A B C D E F : -cchakyanu- G. 7. -pātanam A B C D E F : pātāt G. 8. -pātasya A B C D E F : pātas tasya G. 9. -ttaram A B C D E F : -ttarakālam G. 10. pratibandhāt A B E F G : pratibalāt C D. 11. samutpadyate A B C D E F : upapadyate G. 12. kiṃcitkālam : kaṃ cit kālam G; om. D. 13. -rājyā A B C E F : -rājā- D G. 14. -phalam ivā- B C D E F G : -phalaṃ vā A. 15. -sāmyarūpaṃ mokṣam A B G : -sāmyaṃ mokṣarūpam C D E F. 16. gatiḥ A B C E F G : matiḥ D. 17. dṛṣṭārthatayā A B C D E F : dṛṣṭātyarpitayā G. 18. -dīkṣākasya A C : -dīkṣasya B E G; -dīkṣitasya D F. 19. -prayuktāṇuḥ A B E F G : prayukto 'ṇuḥ D.

Dans ce cas, en effet, après la *dīkṣā* par l'exécution des règles et pratiques, bain, culte, etc. se réalise par amenuisement chaque jour la destruction des liens que sont les effets en cours des actes. Donc pour ceux qui jouissent d'une *dīkṣā* avec dépendance [d'actes], qui sont capables, toutes les règles et pratiques doivent être observées et pour les faibles, etc. qui jouissent d'une *dīkṣā* inconditionnelle[1], le service d'un maître, le culte de Śiva, etc. doivent être exécutés dans les limites de leur capacité. C'est pourquoi de l'exécution de ces actes on infère la réalisation de la *dīkṣā*. Et donc pour celui pour qui par la force du mûrissement de la Souillure il y a eu une chute de la Puissance [de grâce de Śiva] très forte, il n'y a pas infirmité de la *dīkṣā*, ni transgression de règles, etc., il y a délivrance immédiatement après la chute du corps. Mais celui chez qui, en raison de la lenteur du mûrissement de la Souillure, il y a eu chute de la Puissance [de grâce de Śiva] de type très faible, chez qui après la *dīkṣā* par un obstacle divin ou humain une transgression de règles se produit, celui-là donc, n'ayant pas observé des règles et pratiques, n'ayant pas accompli de rites d'expiation, fait pendant quelque temps l'expérience du fruit de la transgression de règles consistant en la condition de roi de Piśāca, comme du fruit d'un rite optionnel, puis ayant de nouveau l'âme pure obtient la délivrance consistant en la similarité avec Śiva suprême. C'est ce qui est dit :

«La marche de celui qui est purifié par une expiation est réputée être pure.»

Mais celui qui a reçu une *dīkṣā* avec une dévotion artificielle à son maître, etc., parce qu'il vise des choses visibles, qui sciemment n'exécute pas des règles, chez lui la [*dīkṣā*] n'est pas accomplie. Et le maître encourt une expiation. C'est ce qui est révélé :

«Le maître par qui une Âme a été faussement incitée [à la connaissance] doit faire une expiation.» Et :

«Un maître doit faire sa propre *dīkṣā*, si le disciple initié par lui s'écarte des règles.»

1. Sur la dīkṣā avec dépendance ou sans dépendance, voir *Somaśaṃbhupaddhati*, vol. III, p. 10 n. et texte cité p. 11.

Itthaṃ prāsaṅgikadīkṣāphalaṃ saviśeṣaṃ[1] pratipādya prakṛte mantrānantaraṃ mantramaheśvarān[2] āha

mantrādisargapūrvaṃ tv aṣṭau devena dāritāvaraṇāḥ[3] |
aṇavaḥ kṛtasarvārtha[4]jñānavyāpārasāmarthyāḥ || 42 ||[5]

mantrādisṛṣṭeḥ prāg evāṣṭāv[6] aṇavo vijñānākalāḥ śivenāpanītamalāḥ sarvaviṣaya[7]vijñānakriyāś ca saṃpannāḥ | yad uktaṃ śrīman[8]mṛgendre

«tatrādau kevalāṇūnāṃ yogyānāṃ kurute 'ṣṭakam |
vāmādiśaktibhir yuktam saptakoṭiparicchadam ||»[7] iti |

1. D om. saviśeṣam. 2. mantramaheśvarān A B C E F : mantreśvarān D ; mantramaheśvaram G. 3. dāritāvaraṇāḥ C D F G : dāritācaraṇāḥ A, dūritāvaraṇāḥ B, vāritāvaraṇāḥ E. 4. -sarvārtha- A B C D E F : -sāmarthya- G. 5. Mètre *āryā*. 6. G om. aṣṭau. 7. D om. -viṣaya-. 8. D om. śrīman-. 7. *Mṛgendra vidyā* IV 2.

Ayant ainsi montré en détail le fruit incident de la dīkṣā, l'auteur dit dans le cadre du sujet entrepris, après les Mantra, les Mantramaheśvara :

Avant la création des Mantra, etc. huit Âmes ont leur voile déchiré et leurs Puissances de connaissance et action rendues universelles par le dieu [Śiva]. 42

Juste avant la création des Mantra, etc., huit Âmes 'libérées par la connaissance' ont leur voile déchiré et leur connaissance et action rendues universelles par Śiva. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Mṛgendra* :

«Dans ces conditions, au début, [Śiva] unit une octade d'Âmes libérées, appropriées, aux Puissances Vāmā, etc.[1], et à une escorte de soixante-dix millions [de Mantra].»

1. À savoir Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kalavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathanī, Damanī, Manonmanī.

ke te kiṃ ca kurvantīty ata āha

te 'nanteśapramukhāḥ patibhāvāt prerayanti mantrādīn |
sargasthitilayamuktīḥ kurvanti harecchayā nunnāḥ || 43 ||[1]

te cānantasūkṣmaśivottamaikanetraikarudratrimūrtiśrīkaṇṭhaśikhaṇḍisaṃjñā mantramaheśvaratvena mantrādīn prerayanti | kiṃ ca sargādikṛtya[2]catuṣṭayam tadavinābhūtaṃ bhoga[3]bhojanātmakaṃ tirobhāvaṃ ca kurvanti | yad uktaṃ śrīmadraurave

«sthiti[4]saṃrakṣaṇādānabhāvā[5]nugrahakāriṇaḥ |»[6] [iti |]

1. Mètre *āryā*. 2. A B C D E F om. -kṛtya-. 3. D om. bhoga- 4. sthiti- A D F G Raurava (éd. IFI) : sṛṣṭi- B C E. 5. -bhāvā- A B C D E : -bhavā- F G Raurava (éd. IFI). 6. *Raurava vidyā* I 15a.

Mais, dira-t-on, qui sont ces [huit Âmes] et que font-elles? C'est pourquoi l'auteur dit :

Ces [[Âmes] dont la première est Ananta, par leur qualité de Maître, incitent à l'action les Mantra, etc., accomplissent la création, le maintien, la résorption, la délivrance, poussées par le désir de Hara. 43

Et ces [Âmes] appelées Ananta, Sūkṣma, Śivottama, Ekanetra, Ekarudra, Trimūrti, Śrīkaṇṭha, Śikhaṇḍin, en tant que 'Grands Seigneurs des Mantra' incitent à l'action les Mantra, etc. De plus elles accomplissent la tétrade d'actions, création, etc., ainsi que l'obscuration consistant à faire faire l'expérience [des effets des actes] et qui ne va pas sans les autres. C'est ce qui est dit dans le vénérable Raurava :

«Ils accomplissent le maintien, l'obscuration, la résorption, la création[1] et la grâce.»

1. Dans cette liste *bhāva*, nom formé sur le causatif de *bhū*, doit référer à la création (*bhava* signifie la naissance), *ādāna*, litt. «prise» doit référer à la résorption, *sthiti* est le terme usuel pour la fonction de maintien, *anugraha* pour la grâce ou délivrance. Reste *saṃrakṣaṇa* litt. «protection» pour répondre à *tirobhāva* qui signifie litt. l'action de faire disparaître, de voiler. C'est peut-être cette action par laquelle Śiva donne une connaissance limitée aux Âmes qui est appelée protection ; car sans cette connaissance limitée il n'y aurait pas expérience et usure des liens. Cette connaissance limitée est protection en tant que connaissance, obscuration en tant que limite.

pañcakṛtyādhikāritve[1] 'pi naiṣāṃ śivasāmyam ity āha harecchayā nunnā iti | adhikāramalayogena preryatvāc chivāpekṣayaiṣāṃ[2] kalayā nyūnaṃ kartṛtvam,

mantramantreśvarāṇāṃ tu tato 'pi nyūnam | ata evānantasya sarvotkṛṣṭatvam śrūyate

«teṣām anantaśaktīnām anantaḥ parameśvaraḥ |» iti | (*Raurava vidyā* II 12)

sarvajñatvaṃ tu sarveṣāṃ samānam eva, viśeṣāśravaṇāt | eṣāṃ ca sarveṣāṃ mahāpralaye 'dhikāravirāmān muktir ity uktaṃ śrīmad[3]rauravādau

«anantaḥ paramas teṣāṃ[4] mahatāṃ cakravartinām |
vihitaṃ sarvakartṛtvakāraṇaṃ paramaṃ padam ||»[5] iti |

1. -tyādhikāritve A B C D E F : -tyakāritve G. 2. -yaiṣām A B C D E F : -yaiveṣām G. 3. D om. śrīmad-. 4. paramas teṣām Raurava (éd. IFI) : param eteṣām A B C D E F G. 5. *Raurava vidyā* II 13.

L'auteur dit que bien qu'ils aient la charge de ces cinq actions [de Śiva] ils n'ont pas la similarité avec Śiva : «poussés par le désir de Śiva». Du fait qu'ils sont soumis à une incitation parce qu'ils ont la souillure d'une charge, leur qualité d'agent est inférieure d'un degré à celle de Śiva ; celle des Mantreśvara et des Mantra est encore plus inférieure. C'est pourquoi il est révélé qu'Ananta est supérieur à tous :

«Ananta est le Seigneur suprême de ces Âmes à la Puissance infinie.»

Quant à l'omniscience, elle est la même pour tous, puisqu'il n'est pas révélé de différence [entre eux sur ce point]. Et pour tous, lors de la Grande Résorption, du fait de l'arrêt de leur charge, il y a délivrance. Cela est dit dans le vénérable Raurava, etc. :

«Ananta est suprême ; pour ces grands souverains est réalisé le rang suprême cause de la qualité d'agent universel.»

ete[1] ceśvaratattvāśritā mantramaheśvaratvenocyanta ity āha

mantreśatattvam etat[2] param aṇavo 'dhvadvaye ca tatpatayaḥ |

adhvadvaye[3] śuddhāśuddhātmake mananatrāṇa[4]yogino 'ṇavo[5] mantrās[6] tatpatayaś ca mantreśvarā mantramaheśvarā ucyante | anenāśuddhādhvavartinaḥ sāñjanā api mantrāḥ saṃbhavantīti darśayati | yad uktam

«anye prādhānikā mantrā brahmaviṣṇvādayo 'pare |
sāñjanās te 'ṇḍamadhyasthāḥ sāttvarājasatāmasāḥ ||»[7] iti |

1. ete A B C E F G: evam D. 2. etat A B C D E F : ete G. 3. G add. 'pi. 4. G add. -dharma-. 5. 'ṇavo A B C D E F : ṇava eva ete G. 6. D om. mantrāḥ. 7. Attribué à *Raurava* par la *Mṛgendravṛttidīpikā* I 22 (p. 50).

L'auteur dit que ces Âmes qui se reposent sur l'Essence Īśvara sont appelées Mantramaheśvara :

Ceci est l'Essence supérieure de Seigneur des Mantra, Mantra [agissant] dans les deux domaines et leurs maîtres.

«Aṇavaḥ» c'est-à-dire les Mantra qui ont l'activité de connaître et de protéger «adhvadvaye» c'est-à-dire dans les domaines pur et impur et «tatpatayaḥ» c'est-à-dire les Mantreśvara sont appelés Mantramaheśvara. Par cela l'auteur montre que des Mantra peuvent résider dans le domaine impur et avoir une souillure. C'est ce qui est dit :

«Des [Âmes] sont les Mantra principaux, d'autres sont Brahman, Viṣṇu, etc. ; ils ont une souillure, se tiennent au milieu de l'œuf [de l'univers], sont liés aux propriétés de sattva, rajas et tamas.»

ataś ca vācakaśabdānām acetanatvena mananatrāṇadharmā[1]saṃbhavāt tad[2]abhidhāyakatvenopacārān mantraśabdavācyatvam ity āha

abhidhāyakamanuliṅgā hy abhidhānaṃ no nirarthakaṃ yasmāt || 44 ||[3]

ghaṭapaṭādyabhidhānaśabdo vācyārthaniṣṭha eva dṛśyate | tasmād anantādyabhidhāyakaśabdātmakair mantrair[4] liṅgabhūtair abhidheyās te mantreśvarādyātmānas tajjapādinā phalapradātāraḥ siddhāḥ |

1. -dharmā- B D E F G - -dharma- A C. 2. D F om. tad-. 3. Mètre *gīti*. 4. mantrair C D E G : mantra- A B F.

Et donc du fait de l'impossibilité pour les mots signifiants d'avoir les propriétés de connaître et de protéger, puisqu'ils sont sans conscience, [ces Âmes] sont nommées par transfert d'idée par le mot *mantra*, en ce que ces derniers les font connaître. L'auteur dit cela :

Elles ont pour signes les mantra-mots signifiants, puisque la forme signifiante n'est pas dénuée de sens. 44

Le mot qui exprime le pot, l'étoffe, etc. apparaît uniquement voué à l'objet qu'il signifie. Donc ces Âmes, Mantreśvara, etc., sont signifiées par les mantra qui en sont les signes et qui consistent en les mots signifiants, Ananta, etc. Ils sont établis comme donnant un fruit par la récitation qui en est faite[1].

1. Il n'y a pas de mot dénué de sens. Le mantra-mot est un mot qui exprime un sens qui est une Âme. Quand il est répété il procure un fruit. Ce n'est pas en tant que mot dénué de sens. Puisqu'il a un sens, c'est l'être qu'il signifie qui donne le fruit, quand il est répété.

etena śabdamātram eva devateti ye mīmāṃsakā manyante te pratikṣiptāḥ, acetanasya cetanādhiṣṭhānād eva kāryakara[1]tvāt | ataś ca pratimādāv iva mantrātmake śabde 'bhivyaktāh śivādivācyamantrā eva phaladā ity avagantavyam |

1. -kara- C D F : -karaṇa- A B E.

Par cela les Mīmāṃsaka qui pensent que la divinité n'est rien que le mot, sont réfutés, parce que ce qui est inconscient ne produit son effet que par la résidence en lui d'un être conscient. Et donc il faut comprendre que ce sont les Mantra signifiés, Śiva, etc. qui, manifestés dans le mot qu'est le mantra, comme dans une idole, etc., donnent le fruit.

atra ca śabdasya racanāvattvena ghaṭādivat kāryatvāc chabdārthasaṃbandhasyāpi nityatvāyogena sāṃketikatvāt sarvajña eveśvaras tatsaṃketakartety āha

vidyāvidyeśānāṃ sāmānyaviśeṣadharmavic chaṃbhuḥ |
mantrān akarod yasmād arthavid abhidhānakṛd[1] dṛṣṭaḥ || 45 ||[2]

yasmāt putrādyarthānāṃ tattadarthavid eva pitrādir loke 'bhidhānakṛd dṛṣṭaḥ, tasmān mantra[3]mantreśvarātmanām api vācakān mantrāṃś chaṃbhur evākārṣīt, sa eva teṣāṃ sāmānyaviśeṣalakṣaṇajño yataḥ | sāmānyalakṣaṇam teṣāṃ nityatvavyāpakatvādi, viśeṣalakṣaṇaṃ tu malāṃśa[4]vaśeṣatas tattatpadayogyatvam[5] ity avagantavyam |

1. abhidhānakṛd A B D E F G : abhidhānakṛd vā yoge nyad C. 2. Mètre *āryā*. 3. D om. mantra-. 4 malāṃśā- A B C E F G : malā- D. 5. -yogyatvam A B C E F : -yojyatvam D.

Et à ce propos l'auteur dit que, puisque le mot est un produit comme le pot, etc. en ce qu'il a une fabrication, puisque la relation du mot avec le sens aussi dépend d'une convention, en ce qu'elle ne possède pas d'éternité, c'est le Seigneur omniscient qui est l'auteur de la dite convention :

Śaṃbhu qui connaît le commun et le particulier a créé les mantra[-noms] pour les [Âmes] Mantra et Mantreśvara, puisque l'on observe que le connaisseur de l'objet est l'auteur du nom. 45

Puisque l'on observe dans le monde que seul celui qui connaît tel et tel objet, un père, par exemple, crée un nom pour cet objet, un fils, par exemple, pour cette raison c'est Śaṃbhu qui même pour les Âmes Mantra et Mantreśvara a créé des mantra les nommant, parce que c'est lui qui connaît les caractères communs et particuliers. Il faut comprendre que leur caractère commun est l'éternité, l'omniprésence, etc. ; leur caractère particulier est l'aptitude à tel ou tel rang en vertu d'un reste de Souillure partielle.

tataś ca[1] mantratantrā[2]dyātmakaśabdopādānatayā vidyeśvarādīnāṃ dehendriyādyādhārabhūtaśuddhādhvabhuvanopādānatvena ca[3] kuṇḍalinyākhyā mahāmāyā siddhā | yad uktaṃ śrīmad[4]rauravādau

«māyopari mahāmāyā» iti[5],

śrīman[6]mṛgendre 'pi

«śakter nādo 'bhavad bindur akṣaraṃ mātṛkā tataḥ |»[7] iti,

«śuddhādhvany api māyāyāḥ parasyāḥ patayaḥ kṛtau |» iti ca |

1. tataś ca A B C E F G : atra D. 2. D G om. -tantra-. 3. D om. ca. 4. D om. śrīmad-. 5. Raurava vidyā IV 28b. 6. D om. śrīman-. 7. Mṛgendra kriyā I 2.

Et de ce fait la Grande Māyā appelée Kuṇḍalinī est établie en qualité de matière première de la parole faite des *mantra*, des *tantra*, etc., et en qualité de matière première des mondes du domaine pur qui sont le support de corps, organes, etc., pour les Vidyeśvara, etc. C'est ce qui est dit dans le vénérable Raurava, etc. :

«Au-dessus de la Māyā il y a la Grande Māyā.»

Et dans le vénérable Mṛgendra :

«De la Puissance est né le Son, puis le Bindu, l'Akṣara, la Matrice[1].»

Et :

«[Les Vidyeśvara, etc.] sont Seigneurs dans une action relative à la Māyā Supérieure, dans le domaine pur aussi.»

1. D'après le commentaire de Nārāyaṇa Kaṇṭha la Puissance est la Kuṇḍalinī ; elle se transforme en le Nāda qui est le son suprême dit *anāhata*. Ce dernier évolue en le Bindu qui est la parole intérieure. Le Bindu évolue en l'Akṣara qui est la syllabe OM. Cette dernière évolue en la Mātṛkā dite par le *Mṛgendra* être la première forme corporelle de Śiva et qui consiste en la suite des phonèmes. Voir *Mṛgendra kriyā* I 2.

eṣa ca vidyeśvarasadāśivādiśuddhatattvabhedas tatkāraṇabhūtaparabindusiddhiprakāraś ca śrīman[1]mataṅgādau vistareṇoktaḥ sādhitaś ca ratnatrayollekhinyām asmābhir iti tata evāvadhāryam |

1. D om. śrīman-.

Et la division en Essences Pures, Vidyā, Īśvara, Sadāśiva, etc., ainsi que la façon d'établir le Bindu suprême qui en est la cause matérielle, sont dites en détails et démontrées dans le vénérable *Mataṅga*, etc., et par nous dans la *Ratnatrayollekhinī*. Elles doivent être déterminées à partir de ces textes.

athaiṣāṃ vidyeśvarādīnāṃ svasvādhiṣṭheyopādhibhedabhinnābhyāṃ śaktiśivābhyāṃ saha trirūpatvam[1] āgameṣu śrūyata ity āha

aṇuśaktiśaṃbhupakṣā vidyāvidyeśvareṣu vidvadbhiḥ |
gītāḥ...

yac chrūyate[2]

«anugrahāya lokasya śivo mantra iti śrutiḥ |
yā tv anugrāhikā śaktiḥ sā mantratvam ihāgatā ||» iti,
«caturviṃśatir ākhyātā mantrānām īśvarāḥ parāḥ |
āṇavah śāṃbhavāh śāktās tathānyā mantrakoṭayaḥ |
aṇḍasyādhārakā[3] hy evaṃ vīrabhadrapuraḥsarāḥ ||» iti ca |

1. saha trirūpatvam A B C E F G : saṃhatirūpatvam D. 2. gītāḥ yac chrūyate C E F G : gṛhītāḥ *(contra metrum)* yac chrūyate A B, gītāyāṃ śrūyate D. 3. aṇḍasyādhārakā A B C D E F : aṇḍasya dhārakā G.

Ensuite l'auteur dit qu'il est révélé dans les *Āgama* que les Vidyeśvara, etc., ont trois formes avec Śiva et la Puissance différenciés par les attributs divers que sont les êtres dans lesquels ils résident :

Et donc du fait de l'impossibilité pour les mots signifiants d'avoir les propriétés de connaître et de protéger, puisqu'ils sont sans conscience, [ces Âmes] sont nommées par transfert d'idée par le mot *mantra*, en ce que ces derniers les font connaître. L'auteur dit cela :

Elles ont pour signes les mantra-mots signifiants, puisque la forme signifiante n'est pas dénuée de sens. 44

Le mot qui exprime le pot, l'étoffe, etc. apparaît uniquement voué à l'objet qu'il signifie. Donc ces Âmes, Mantreśvara, etc., sont signifiées par les mantra qui en sont les signes et qui consistent en les mots signifiants, Ananta, etc. Ils sont établis comme donnant un fruit par la récitation qui en est faite[1].

1. Il n'y a pas de mot dénué de sens. Le mantra-mot est un mot qui exprime un sens qui est une Âme. Quand il est répété il procure un fruit. Ce n'est pas en tant que mot dénué de sens. Puisqu'il a un sens, c'est l'être qu'il signifie qui donne le fruit, quand il est répété.

etena śabdamātram eva devateti ye mīmāṃsakā manyante te pratikṣiptāḥ, acetanasya cetanādhiṣṭhānād eva kāryakara[1]tvāt | ataś ca pratimādāv iva mantrātmake śabde 'bhivyaktāh śivādivācyamantrā eva phaladā ity avagantavyam |

1. -kara- C D F : -karaṇa- A B E.

Par cela les Mīmāṃsaka qui pensent que la divinité n'est rien que le mot, sont réfutés, parce que ce qui est inconscient ne produit son effet que par la résidence en lui d'un être conscient. Et donc il faut comprendre que ce sont les Mantra signifiés, Śiva, etc. qui, manifestés dans le mot qu'est le mantra, comme dans une idole, etc., donnent le fruit.

atra ca śabdasya racanāvattvena ghaṭādivat kāryatvāc chabdārthasaṃbandhasyāpi nityatvāyogena sāṃketikatvāt sarvajña eveśvaras tatsaṃketakartety āha

vidyāvidyeśānāṃ sāmānyaviśeṣadharmavic chaṃbhuḥ |
mantrān akarod yasmād arthavid abhidhānakṛd[1] dṛṣṭaḥ || 45 ||[2]

yasmāt putrādyarthānāṃ tattadarthavid eva pitrādir loke 'bhidhānakṛd dṛṣṭaḥ, tasmān mantra[3]mantreśvarātmanām api vācakān mantrāṃś chaṃbhur evākārṣīt, sa eva teṣāṃ sāmānyaviśeṣalakṣaṇajño yataḥ | sāmānyalakṣaṇam teṣāṃ nityatvavyāpakatvādi, viśeṣalakṣaṇaṃ tu malāṃśa[4]vaśeṣatas tattatpadayogyatvam[5] ity avagantavyam |

1. abhidhānakṛd A B D E F G : abhidhānakṛd vā yoge nyad C. 2. Mètre *āryā*. 3. D om. mantra-. 4 malāṃśā- A B C E F G : malā- D. 5. -yogyatvam A B C E F : -yojyatvam D.

Et à ce propos l'auteur dit que, puisque le mot est un produit comme le pot, etc. en ce qu'il a une fabrication, puisque la relation du mot avec le sens aussi dépend d'une convention, en ce qu'elle ne possède pas d'éternité, c'est le Seigneur omniscient qui est l'auteur de la dite convention :

Śaṃbhu qui connaît le commun et le particulier a créé les mantra[-noms] pour les [Âmes] Mantra et Mantreśvara, puisque l'on observe que le connaisseur de l'objet est l'auteur du nom. 45

Puisque l'on observe dans le monde que seul celui qui connaît tel et tel objet, un père, par exemple, crée un nom pour cet objet, un fils, par exemple, pour cette raison c'est Śaṃbhu qui même pour les Âmes Mantra et Mantreśvara a créé des mantra les nommant, parce que c'est lui qui connaît les caractères communs et particuliers. Il faut comprendre que leur caractère commun est l'éternité, l'omniprésence, etc.; leur caractère particulier est l'aptitude à tel ou tel rang en vertu d'un reste de Souillure partielle.

Dans la présente [doctrine] Śiva est absolument unique, agent de l'univers et dispensateur de la grâce pour tous, parce que lui seul est délivré depuis toujours. Et il est dit dans le vénérable *Raurava* :

«La suprême Essence Śiva est unique.»

Un texte révélé dit encore :

«Rudra est unique; il n'est pas établi pour un second.»

Et s'il n'y a pas unicité du Seigneur, il n'y a pas réalisation du produit qu'est le monde. Car il n'y a pas production de choses, un char par exemple, par des agents multiples, s'ils ne suivent pas la volonté d'un maître d'œuvre unique. C'est ce qui est dit :

«Un [ouvrage] dans lequel il y a plusieurs maîtres qui, tous, se croient experts et, tous, désirent la supériorité, gâché, périclite.»

Par cela est rejeté la vue d'un Seigneur qui serait un flot [d'Âmes momentanées][1]. Car il y a impossibilité de destruction [pour le Seigneur] en ce que la qualité même de Seigneur consiste en la possession de la manifestation de sa forme propre[2].

Et Śiva est sans transformation, parce qu'il est éternel et conscience. Et sa puissance est semblable, parce qu'elle est une propriété de lui-même. En effet, un objet éternel n'a pas une propriété non-éternelle, parce qu'en raison de l'inséparabilité de la propriété et de son possesseur, il s'ensuivrait la non-éternité [du possesseur aussi].

1. Il doit s'agir d'une vue s'inscrivant dans la perspective bouddiste où tout est détruit au bout d'un instant et où ce qui apparaît comme une continuité n'est en fait que le flot, c'est-à-dire le renouvellement d'individus instantanés semblables. Le Seigneur est alors un être se détruisant à chaque instant et réapparaissant toujours identique à lui-même.

2. On pourrait peut-être parler d'arrêt de cette manifestation, mais non de destruction de la forme propre, comme le pensent les Bouddhistes. La manifestation implique l'existence préalable de ce qui est manifesté, exclut donc l'inexistence totale et l'idée d'existence pour la durée d'un instant.

atas tau śaktiśivāv anantādibhedena bahudhā sthātuṃ na[1] yuktau | yad vā tayor anekadhāvasthānam abhyupagamyate, tadā vikāritvān māyādivad acetanau prasajyete | tayoś cācetanatvaṃ na yuktam, cetanatvenaiva śravanāt, acetanasya cetanādhiṣṭhānaṃ vinā, pariṇāmādyayogāc ca | tasmād aupacārika eva tayor bhedah | yac chrūyate

«adhikārī sa bhogī ca layī syād upacārataḥ |» iti |

tathā

«kiṃ tu yaḥ patibhedo 'smin sa śāstre śaktibhedavat |
kṛtyabhedopacāreṇa tadbhedasthānabhedajaḥ ||»[2] iti |

1. D om. na. 2. Mṛgendra vidyā XII 165b-166a.

C'est pourquoi Śiva et sa Puissance ne sont pas propres à s'établir sous plusieurs formes, sous la forme de divers êtres, Ananta, etc. Ou bien on accepte leur établissement sous plusieurs formes. Mais alors ils risquent d'être non-conscience, comme la Māyā, parce qu'ils seront soumis à des transformations. Et la non-conscience est impropre pour eux, parce qu'ils sont révélés comme étant uniquement conscience, et parce qu'il y a impropriété de la transformation, etc., pour une chose non-consciente, s'il n'y a pas résidence en elle d'un être conscient. Donc la différenciation est bien surimposée sur ces deux[, Śiva et sa Puissance]. C'est ce qui est révélé :

«[Le Seigneur] par surimposition peut être chargé d'une fonction, sujet à expérience ou à résorption.»

Et :

«Mais la différenciation du Seigneur, dans ce traité, comme celle de sa Puissance, causée par la surimposition de différentes actions, naît de la différenciation des lieux de ces diverses [actions].»

atra parāśaṅkām āha

atha śaṃbhur eka eva hi yogīva bhaved anekamūrtisthaḥ |

eko 'pi śivo yogivad anekadehādhiṣṭhānena sadāśivānantādisaṃjñābhedaṃ labhata[1] iti cet |

1. labhata A B C D E F : vahata G.

Ici l'auteur formule une objection :

Maintenant Śaṃbhu, en étant unique, peut bien s'établir en plusieurs corps, comme un yogin.

Bien qu'unique, Śiva, comme un yogin, en résidant dans des corps multiples, reçoit les divers noms, Sadāśiva, Ananta, etc. Si cette objection est faite,

tac cāyuktam ity āha

śaktir mūrtis tasya hi sā caikā nāpy ayaṃ mukhyaḥ || 48 ||[1]

yasmāc chivasya nirmalatvena parmārthatvena[2] baindavādi[3]dehāyogāt tac[4]chaktir eva dehakāryaṃ kurvāṇopacāreṇa mūrtir[5] ucyate, sā caikaivety uktam[6], tasmād īśānādis tadbhedo 'pi na vāstava eveti yogināṃ iva śarīrabhedo 'py asya na mukhya eva |

nanu

«pañcavaktras tripañcadṛk» ityādinā

śivasyāpi śarīrabhedaḥ[7] śrūyate | satyam, so 'pi dhyānārtha eva[8] śrūyate, na tu[9] mukhyas tasya dehayogaḥ[10] | yad uktaṃ śrīmat[11]pauṣkare

«sādhakasya tu lakṣyārthaṃ [tasya] rūpam udāhṛtam[12] |» iti |

1. Mètre *āryā*. 2. paramārthatvena A B C E F : paramārthato G ; om. D. 3. G om. -ādi-. 4. A B C D E G om. tac-. 5. mūrtir B C D E F G : muktir A. 6. G om. sā caikaivety uktam. 7. -bhedaḥ A B C D E F : -yogaḥ G. 8. -ārtha eva A B C E F G : -ārtham eva D. 9. G om. tu. 10. D om. na tu ... -yogaḥ. 11. D om. śrīmat-. 12. udāhṛtam D : idaṃ smṛtam A B C E F; idaṃ śrutam G.

Et l'auteur dit que cela est impropre :

Sa Puissance est son corps; et elle est unique; cette [différenciation de corps multiples] n'est pas fondamentale. 48

Puisque, du fait de l'impropriété pour Śiva, en raison de sa pureté, d'avoir un corps, fait de matière pure ou autre, à titre de réalité du plus haut degré, c'est sa Puissance qui, jouant le rôle de corps, est appelée «corps» par surimposition — et il a déjà été dit qu'elle est unique —, pour cette raison même la différenciation de Śiva en Īśāna, etc., n'est pas absolument réelle. Ainsi la différenciation en corps n'est pas non plus absolument fondamentale pour Śiva, comme elle l'est pour les yogin.

Mais, dira-t-on, il est révélé que Śiva, lui aussi, a des corps différents, par «il a cinq visages, trois fois cinq yeux», etc.

Cela est vrai, cette [différenciation en corps] est révélée comme visant la représentation mentale, mais la possession d'un corps n'est pas fondamentale pour Śiva. C'est ce qui est dit dans le vénérable *Pauṣkara* :

«Sa forme est dite servir d'objet de représentation pour le praticien.»

aṇupakṣabhedas tu mukhya evety āha

bahavaḥ śreyobhājaḥ puruṣās teṣāṃ ca dṛkkriyotkarṣaḥ |

vyañjakajād utkarṣād[1] dṛṣṭo 'tas tadbhavo mukhyaḥ || 49 ||[2]

atra hi bhogabhedāj jananamaraṇabhedāc ca bhogamokṣārthitvena[3] śreyobhājaḥ puruṣā bahava eva dṛśyante | teṣāṃ ca vyañjakaśarīrendriyādisaṃbhavāt utkarṣād[4] uttarottaraṃ jñānakriyotkarṣaś ca dṛśyate | tasmād eṣām api vidyāvidyeśvarāṇāṃ proktavac chivānugrahabhedena tattadadhikārabhedāc charīrabhedād[5] bhuvanabhedāc ca tatsaṃbhavo bhedo vāstava eva |

1. -kajād utkarṣād A B C E F G : -kabhedotkarṣād D. 2. Mètre *āryā*. 3. -ārthitvena A B C E F G : -ārthaṃ tv ete D. 4. utkarṣād E G : tadutkarṣād A B C F, utkarṣaḥ D. 5. D om. śarīrabhedāt.

L'auteur dit que cependant la différenciation est bien fondamentale pour la forme Âme [des Mantra] :

Multiples sont des Âmes qui jouissent du meilleur ; on leur voit une gradation en connaissance et action par la gradation issue de leurs facteurs de manifestation ; donc la naissance de ces [différenciations] est pour elles fondamentale. 49

En effet on voit en ce monde des Âmes qui jouissent du meilleur en ce qu'elles visent l'expérience et la délivrance et qui sont bien multiples du fait de la variété des expériences et de la variété des naissances et des morts. Et l'on voit une gradation de chacune sur la suivante en connaissance et action, par la gradation issue de leurs corps, organes, etc., qui sont les facteurs de manifestation [de leurs puissances de connaissance et d'action]. Donc pour ces Mantra et Seigneurs des Mantra, du fait de la différenciation de leurs charges, de leurs corps et mondes par les diverses grâces que Śiva leur octroie, comme il a été dit, la différenciation issue de cela est bien réelle.

tataś ca

kuruto 'rthaṃ śivaśaktī tān adhiruhyeha tadgatād bhedāt |
bhinne iva lakṣyete...

yasmāt tān adhiṣṭhāya śivaśaktī puruṣārthaṃ sādhayataḥ, tatas tadbhedena te api bhinne iva bhavataḥ |

Et donc

Śiva et sa Puissance accomplissent le but [de ces Âmes] en prenant résidence en elles. Par leur différence ils apparaissent comme différenciés.

Śiva et sa Puissance accomplissent le but des Âmes en prenant résidence en elles, par leur différence sont donc comme différenciés.

kiṃ ca[1]

... guṇato jātaś ca tannāmā[2] || 50 ||[3]

sa ca saśaktikaḥ śivas tadgatakṛtyabhedayogena gauṇyā vṛttyā tattatsaṃjñāvān bhavati |

1. B om. kim ca. 2. jātaś ca tannāmā A B C E F G : jātitaś ca tannāma *(contra metrum)* D. 3. Mètre *āryā*.

De plus

Par une propriété[1] [Śiva] devient porteur de tel nom.

Et Śiva avec sa Puissance, par l'union avec les différentes actions appartenant aux Âmes, porte les noms de ces [Âmes] par figuration fondée sur une propriété.

1. C'est-à-dire par figuration *(gauṇavṛtti)* fondée sur une propriété commune. Une propriété appartient à une Âme et elle est surimposée à Śiva, parce que Śiva réside dans cette Âme. En vertu de cette propriété commune, on donne à Śiva le nom de l'Âme, Ananta, etc.

ataḥ śiva eva sarvānugrāhaka ity āha

nityaḥ[1] svabhāvavimalaḥ sarvajñaḥ sarvakṛc ceśaḥ |
avihataśaktiḥ śaṃbhuḥ suhṛd ekaḥ sarvapuruṣāṇām || 51 ||[2]
atra ca tattva[3]dvitayaṃ bodhadhyānāya[4] siddhaye gaditam |
mūrtis tadvāṃś ceti ca[5] leśād uktiś ca śaktiśaktimatoḥ || 52 ||

atra śāstre bhogamokṣasiddhyartham jñeyatayā dhyeyatayā[6] ca sakalaniṣkalākhyaṃ śaktiśaktimatsaṃjñaṃ vā tattvadvayam uktam | tayoś ca śaktiśaktimator mūrtimūrtimattvenoktir jñeyā | etad uktaṃ bhavati

«adhikārāvasthāyāṃ kāryabhedād aṣṭatriṃśatkalābhedabhinnā śaktir evāsya mūrtiḥ | tadyogād evāsau[7] sakalaḥ procyate | uparatavyāpāratayā yukto niṣkalaḥ» iti |

1. nityaḥ G : nitya- A B C D E F. 2. Mètre *upagīti*. 3. tatva- A B C E F G : śakti- D. 4. -dhyānāya A B C E F G : -dhyānādi- D. 5. ca A B C E F : om. D ; hi G. 6. C D om. dhyeyatayā. 7. evāsau A B C E F G : eva cāsau D.

L'auteur dit que pour cette raison c'est Śiva qui donne la grâce à tous.

Éternel, pur par nature, omniscient, agent de tout, Seigneur, de puissance indestructible, Śaṃbhu est l'ami unique de toutes les Âmes. 51

Et dans cette [doctrine] le couple d'Essences [Śiva et sa Puissance] est mentionné pour la connaissance et la méditation en vue de la réalisation [du but de l'Âme] ; et «corps, possesseur d'un corps» est une dénomination en bref de la Puissance et de son possesseur. 52

Et dans cet enseignement pour la réalisation de l'expérience et de la délivrance un couple d'Essences est mentionné en tant qu'objet de connaissance et de méditation, appelé 'sakala et niṣkala' ou bien 'Puissance et possesseur de la Puissance'. Et la dénomination comme corps et comme possesseur de corps doit être comprise comme référant à la Puissance et à son possesseur. Cela est dit :

«Dans l'état où Śiva exerce une fonction, son corps est sa Puissance différenciée en trente-huit parties[1] par la différenciation des fonctions. Et par son union avec cette Puissance Śiva est appelé sakala «possesseur des parties [de la Puissance]». Quand il a adopté la qualité d'être dont l'activité a cessé il est appelé niṣkala «sans les dites parties».

1. Voir *Raurava kriyā* II et tableau des *kalā* vol. I en face de la p. 28.

tāṃ ca[1]

mūrtim adhiṣṭhāya haraḥ puruṣāṇāṃ parahitaikadṛk śaṃbhuḥ |
kurute tu bhuktimuktī ruddhabala[2]tvāt svato 'samarthānām || 53 ||[3]

dhyeyākārābhivyaktāṃ śaktirūpāṃ mūrtim adhiṣṭhāya parahitaikadarśī[4] śaṃbhur malāvṛtasāmarthyatvena svabhogamokṣāya[5] svayam asamarthānāṃ puṃsāṃ bhogamokṣau kurute | sa ca pāśān paśubhyo harati tāṃś ca bhogārthaṃ mokṣārthaṃ vā haratīti haraḥ kathyate | yad[6] uktam

«harati paśubhyaḥ pāśān puṃso py ūrdhvaṃ padaṃ tatas sa[7] haraḥ |» iti |

1. ca C D E F G : na A B. 2. -bala- A B C D E F : -mala- G. 3. Mètre *gīti*. 4. C om. parahitaikadarśī. 5. -mokṣāya A B C D E F : -mokṣayoḥ G. 6. yad A B C D E F : tad G. 7. sa G : tu A B C D E F.

Et dans ce

corps résidant, Hara, voyant le seul bien d'autrui, Śaṃbhu, accomplit expérience et délivrance pour les Âmes impuissantes par elles-mêmes parce que leur puissance est entravée. 53

Ayant pris pour résidence le corps consistant en sa Puissance manifesté par la forme de l'objet de la méditation, Śaṃbhu, qui voit le seul bien d'autrui, accomplit l'expérience et la délivrance des Âmes incapables par elles-mêmes de les réaliser parce que leur puissance est voilée par la Souillure. Et parce qu'il enlève ('harati') aux Âmes leurs liens et emnène ('harati') ces [Âmes] vers l'expérience ou vers la délivrance, il est appelé Hara[1]. C'est ce qui est dit :

«Il enlève aux Âmes leurs liens, il les emmène à la demeure d'en haut ; il est donc Hara.»

1. Nom d'agent formé sur la racine *hṛ* qui a les deux valeurs de sens «enlever» et «emmener».

prayogaścātra, puruṣā bhogārthaṃ mokṣārthaṃ[1] vā na svayaṃ pravartituṃ śaktāḥ baddhatvenāsvatantratvāt, meṣādibaddhapaśuvat, pāśāś ca na puruṣārthaṃ svayaṃ pravartante nivartante vā jaḍatvād rajjvādivat, ato yas teṣāṃ bhogamokṣahetuḥ sa śiva eva siddha iti[2] |

1. A B om. mokṣārtham. 2. D om. iti.

Et pour cette [inférence] il y a le procès détaillé suivant. Les Âmes ne sont pas capables par elles-mêmes d'agir pour leur expérience et leur délivrance, parce qu'étant liées elles ne sont pas indépendantes, comme le bétail attaché, moutons, etc. Et les liens ne se mettent pas en œuvre, ni ne cessent d'agir par eux-mêmes parce qu'ils sont inertes, comme la corde, etc. Donc Śiva est bien établi comme celui qui est la cause efficiente de l'expérience et de la délivrance.

atra[1] ca

vidyāvidyeśatvaṃ cāpara[2]muktiḥ pareha śivasamatā |

vidyādipadānāṃ paramuktyapekṣayā preryatve 'pi māyottīrṇatvān nirmalatvāc ca na punaḥ saṃsārayoga ity aparamuktitvam, śivasāmyaṃ tu paramokṣa eva |

1. atra A B C D E F : tatra G. 2. cāpara- A B C D E F : tv aparā G.

Et à ce propos,

La qualité de Mantra ou de Seigneur de Mantra est la délivrance inférieure; la délivrance supérieure est dans cette [doctrine] la similarité avec Śiva.

Les rangs de Mantra, etc., sont une délivrance inférieure par rapport à la délivrance supérieure, en ce que, bien que ces Âmes soient soumises à une incitation, cependant, du fait qu'elles sont allées au-delà de la Māyā et sont sans la Souillure, elles ne sont plus unies à la transmigration. Quant à la délivrance supérieure c'est la similarité avec Śiva.

tataś ca

sarvavyāptyarhatvān nāma vyāpsyanti[1] mantrādyāḥ || 54 ||[2]

mantrādayaḥ paramuktyarhatvān muktsaṃjñābhāja ity arthaḥ|

1. sarvavyāptyarhatvān nāma vyāpsyanti A B C D E F : sarvāvyāptyarhatvā[t] tām api yāsyanti G. 2. Mètre *āryā*.

Et donc

parce qu'ils sont capables de tout englober, les Mantra, etc., engloberont le nom [de 'délivré'].

Le sens est : les Mantra, etc., parce qu'ils méritent la délivrance supérieure jouissent du nom de 'délivrés'[1].

1. La leçon de G, en y corrigeant «sarvāvyāptyarha-» en «sarvavyāptyarha-» signifie : parce qu'ils sont capables de tout englober [c'est-à-dire sont de connaissance et d'action universelles] les Mantra, etc., obtiendront cette [similarité avec Śiva].

nanu saṃsārāvasthāyāṃ puruṣasya kiṃcijjñatvadarśanān muktāv api tādṛśa eva | ata āha

patyā vyañjitaśaktiḥ puruṣo 'to jāyate 'sya patisamatā |
vyañjakam anukurvantī pūrvaṃ dṛṣṭā ca śaktir aṇoḥ || 55 ||[1]

sarvajñena sarvasāmarthyayuktena ca śivena yato[2] 'sau pumān vyañjitaśaktiḥ, tato 'sya tatsāmyaṃ bhavaty eva | tathā hi saṃsārāvasthāyām api[3] vyañjakabalānusāreṇa keṣāṃ cid alpajñānā[4]diyogo 'nyeṣāṃ ca jñānādyutkarṣo dṛśyate |

1. Mètre *āryā*. 2. yato C D G : yuto B E F, yutā A. 3. api A B C E F G : abhi- D. 4. alpajñānā- A B C E F G : ajñānā- D.

Mais, dira-t-on, puisque l'on voit que l'Âme dans l'état de transmigration a un peu de connaissance, elle est de même dans l'état de délivrance. C'est pourquoi l'auteur dit :

Par le Seigneur l'Âme a sa puissance manifestée; c'est par cela que lui vient la similarité avec le Seigneur. Auparavant on voit la puissance de l'Âme suivre un facteur de manifestation. 55

Parce que cette Âme a sa puissance manifestée par Śiva omniscient et de puissance universelle, pour cette raison il y a bien similarité avec Śiva pour elle. En effet on voit que même dans l'état de transmigration, en fonction de la force du facteur de manifestation, il y a possession de peu de connaissance pour certaines Âmes et supériorité de connaissance pour d'autres.

ata eveśvaraguṇasaṃkrāntimokṣavādo 'py ayukta ity āha

prāgdṛṣṭatvāc chakter no saṃkrāntir na jātivac caikā |

puruṣe prāg eva[1] jñānādiśakter dṛṣṭatvād amūrtasya guṇasya[2] saṃkrāntyayogāt tatsaṁkrāntau dṛṣṭāntādarśanāc ca saṃkrāntipakṣo 'yuktaḥ | eṣa ca[3] saṃkrāntyādimokṣanirāsaprakāras tatrabhavatācāryeṇaiva

«nodāharaṇasadbhāvo guṇasaṃkrāntisādhane ||»

«vijñānam upadeśāt tu tādṛg anyat prajāyate |»

«dīpāntarasamutpattih pradīpād indhanāntare |»

«amūrtasya ca saṃkrāntau na lokā[4] na parīkṣakāḥ |»[5] ityādibhiḥ

kārikābhiḥ[6] śrīmadrauravavṛttau vistareṇa sādhitaḥ |

1. prāg eva A B C E F G : prājñe D. 2. guṇasya A B C E F G : guṇa- D. 3. C G om. ca. 4. lokā A B C G : loko D E F. 5. *Paramoksanirāsakārikā* 13b, 15a, 19a, 22a. 6. G om. kārikābhiḥ

L'auteur dit que pour cette raison la thèse de la délivrance par transfert de la qualité du Seigneur [dans l'Âme] est, elle aussi, impropre :

Parce que la puissance a été vue auparavant [dans l'Âme] il n'y en a pas transfert et [la délivrance] n'est pas unique comme un universel.

Parce que l'on a déjà vu dans l'Âme la puissance de connaissance, etc., avant même [la délivrance], parce qu'il y a impropriété du transfert d'une qualité qui est sans corps et parce que l'on ne voit pas d'exemple d'un tel transfert, la thèse du transfert est impropre. Et le procès de la réfutation de la délivrance comme transfert, etc., est établi en détails par le Maître respecté dans le commentaire sur le vénérable Raurava et par les versets suivants :

«Il n'y a pas d'exemple servant à établir un transfert de qualité.»

«Par l'enseignement une autre connaissance semblable est produite.»

«A partir de la flamme d'une lampe il y a production d'une autre flamme sur un autre combustible.»

«Il n'y a personne, du commun ou expert, qui ait observé un transfert de ce qui est sans corps.»

sā ca śivasāmyarūpā muktir na gotvādijātivad ekā, api tu bhinnaiva prati[1]-puruṣagatā, sādṛśyavyatirekeṇa jāter asaṃbhavād ity api tatraiva vistareṇa[2] sādhitam, puruṣāṇāṃ proktavad anantatvād[3] ekamokṣe sarvamokṣaprasaṅgāc ca |

1. A B om. prati. 2. D om. vistareṇa. 3. anantatvād A B C E F G : anekatvād D.

Et cette délivrance consistant en la similarité avec Śiva n'est pas unique comme un universel, la bovinité par exemple, mais est différenciée, appartenant à chaque Âme, parce qu'il ne peut y avoir d'universel là où il n'y a pas de similarité — ce qui est établi en détails dans les mêmes textes —, parce qu'il y a un nombre infini

d'Âmes, comme il a été dit, et parce qu'il s'ensuivrait la délivrance de tous par la délivrance d'un seul.

paramātmalayākhyo 'pi mokṣo na saṃbhavatītyāha

asakṛtpṛthagupalabdhāḥ puruṣās tenāpi na tv aikyam || 56 ||[1]

muktāv iti vakṣyamāṇenānvayaḥ |

1. Mètre *āryā*.

L'auteur dit que la délivrance appelée fusion en le soi suprême n'est pas non plus possible :

Les Âmes sont appréhendées séparément à maintes reprises; il n'y en a pas unicité avec Śiva. 56

Il y a construction [de cette phrase] avec le terme «muktau» ci-dessous[1].

1. L'idée semble être qu'il y a diversité des Âmes dans l'état de transmigration, ce qui est perçu dans l'expérience courante et établi par cette expérience même. Du fait de cette diversité il y a une délivrance propre à chaque Âme. De cette diversité de base ainsi établie on induit aussi la diversité dans l'état de délivrance. Celle-ci ne peut donc être conçue comme une fusion en Śiva, réalisant l'unicité avec lui. Aghoraśiva doit lire cette demi-strophe comme comportant deux phrases, coordonnées par «tu» qui marque une opposition de sens entre elles. La première exprime un constat de la différence des Âmes avant la délivrance. La seconde exprime l'induction de la même différence lors de la délivrance. Aghoraśiva propose de construire la seconde avec le terme «muktau (lors de la délivrance)» qui vient dans la strophe suivante. La construction serait ici simplement la relation de coordination par la particule «ca (et)» avec la phrase indépendante qui suit. Du fait de cette coordination le complément circonstantiel «muktau» peut apporter une qualification aux deux phrases.

muktau naiyāyikādyupagata[1]saṃvidabhāvo 'pi ayuktaḥ, śaktiśaktimatoś cidrūpatayā nityatvena ca sādhanād ity āha

na ca nāśaḥ puṃśaktyor muktau yasmāt tayor anāditvam |

1. -upagata- A B C D E F : abhyupagata- G.

L'auteur dit que l'absence de conscience dans la délivrance, thèse acceptée par les Naiyāyika, etc., est aussi impropre, parce que la puissance et son possesseur sont établis comme étant faits de conscience et éternels :

Et il n'y a pas destruction de l'Âme et de sa puissance dans la délivrance, parce qu'elles sont sans commencement.

ata evānāditvena nityatvān mokṣanimittabhūtasya śivasya śaktyātmanas tadaiśvaryasya vā nāśo na saṃbhavati | tataś ca tannāśena mukte[1] tadaiśvaryotpattir iti yat pravāheśvaravādibhir ucyate tad ayuktam ity āha

nāpi ca śivasya śakter athavābhāvo nimittasya || 57 ||[2]

1. mukte A B C D E F : muktis G. 2. Mètre *āryā*.

L'auteur dit que du fait même de cette éternité par la propriété d'être sans commencement il ne peut y avoir destruction de Śiva, cause de la délivrance, ni de la qualité de Seigneur qui consiste en sa Puissance. Et donc ce que disent les avocats de la thèse des Seigneurs se succédant en un flot, à savoir que par la destruction d'un Seigneur il y a production de cette qualité chez une Âme délivrée, cela aussi est impropre.

Et il n'y a pas non plus destruction de Śiva et de sa Puissance; ou alors il y aurait absence de la cause [de la délivrance]. 57

eṣāṃ ca

apṛthak tulyaguṇatvād upalabdhiḥ procyate...

śivasya muktātmanāṃ[1] ca samānaguṇatvād **apṛthag ekarūpaivo[2]palabdhiḥ** sarvaviṣayo jñānādiprakāśaḥ procyate |

1. muktātmanām D G : muktānām A B C E F. 2. -rūpaivo- A B C D E F : -rūpatayo- G.

Et pour eux

Il est dit qu'il y a une connaissance non-séparée, parce qu'elle est de même qualité....

Pour Śiva et pour les Âmes délivrées est mentionnée une connaissance c'est-à-dire la lumière de la connaissance, etc. ayant tout pour objet, non-séparée c'est-à-dire d'une seule forme, parce qu'elle est de qualité semblable.

kiṃ punar ebhyaḥ śivasya viśeṣa ity āha

...viśeṣaś ca |

mukteṣu śivāj jātaṃ māhātmyam anādimadhyāntam || 58 ||[1]

teṣu muktātmasv anādimadhyāntam api māhātmyaṃ sarvajña[2]kartṛtvātmakam anādimalāvṛtatvāc chivān nimittabhūtād abhivyaktam, śivas tv anādisiddhasarvajñatva[3]kartṛtva ity ayam asyaiṣāṃ ca viśeṣaḥ |

1. Mètre *āryā*. 2 D add. -sarva-. 3. B D add. -sarva-.

Mais quelle est la différence entre Śiva et ces Âmes délivrées? L'auteur le dit :

La différence est que chez les délivrés leur grandeur sans commencement, milieu, ni fin leur vient de Śiva. 58

La différence entre Śiva et les délivrés est que chez les délivrés la grandeur consistant en la qualité de connaisseur et d'agent de tout, bien qu'étant sans commencement, milieu, ni fin, du fait qu'elle est couverte par la Souillure sans commencement, est manifestée grâce à Śiva qui est la cause efficiente de cela, tandis que Śiva a sa qualité de connaisseur et agent de tout établie sans commencement.

itthaṃ sakalavarapradа ārādhyaś śaṃbhur eva tattvavidā |
tasmiṃs tuṣṭe siddhir muktiś ca parā bhavet puṃsaḥ || 59 ||[1]

1. Mètre *āryā*.

Ainsi seul Śaṃbhu qui exauce tous les vœux doit être adoré par le connaisseur de la réalité. S'il est satisfait il y aura réalisation [de son but] et délivrance supérieure pour l'Âme. 59

tad uktam atharvaśikhāyām

«śiva eko dhyeyaḥ śivaṃkaraḥ sarvam anyat parityajya |»[1] iti|

ataś[2] ca sarvānugrāhakatvāt sarvajñatvāc[3] ca tadāgamasya śaivākhyasyaiva sarvatra[4] prāmāṇyam[5], na tv[6] āgamāntarāṇāṃ svāvadhipramāṇānāṃ[7] bauddhādīnāṃ teṣāṃ sarvajña[8]praṇītatvena parasparavirodhāt | yad āhuḥ

«sugato yadi sarvajñaḥ kapilo neti kā pramā |
athobhāv api sarvajñau matibhedas tayoḥ katham ||»[9] iti |

nanu śaivasyāpy āgamāntaravirodhād aprāmāṇyam | tan na, [10]virodhābhāvāt | tathā hi sarvāṇyāgamaprāpyasthānapradarśanapūrvaṃ tadanadhigatārthaprakāśakatvād asya prāmāṇyam anivāryam eva | yad āhuḥ

«anadhigatārthagantṛpramāṇam» iti |

1. Atharvaśikhopaniṣad III 4 (éd. Adyar). 2. ataḥ A B C D E F : tataḥ G. 3. sarvajñatvāt A B C E F G : sarvakartṛtvāt D. 4. -syaiva sarvatra A B C E F : syaivam G ; syaiva D. 5. prāmāṇyam A C D E F G : pramāṇatvam B. 6. D om. na tu. 7. D om. svāvadhipramāṇānām. 8. bauddhādīnāṃ teṣāṃ sarvajña- A B C D E F : bauddhādīnām asarvajña- G. 9. Cité dans Sarvajñasiddhi de Ratnakīrti qui attribue cette strophe à (Kumārila?) Bhaṭṭa. 10. G add. āgamāntara-.

Cela est dit dans l'*Atharvaśikhā* :

«Śiva, bénéfique, doit être le seul objet de méditation, à l'exclusion de tout autre.»

Et c'est pourquoi, puisque Śiva donne sa grâce à tous et est omniscient, son enseignement appelé «śivaïte» fait partout autorité, mais non les autres enseigne-

ments, bouddhistes, etc., qui n'ont d'autorité que dans leurs limites; car ces derniers sont en conflit entre eux en tant que [tous] composés par des êtres omniscients[1]. C'est ce qui est dit :

«Si Buddha est omniscient et Kapila ne l'est pas, quelle est la preuve de cela? Si les deux sont omniscients, comment y a-t-il entre eux différence de pensée?»

Mais, objectera-t-on, il n'y a pas autorité pour l'enseignement de Śiva parce qu'il est [de même] en conflit avec d'autres enseignements. Cela n'est pas vrai, parce qu'il n'y a pas de conflit [entre lui et les autres enseignements]. En effet, après avoir montré les lieux accessibles par tous les autres enseignements il montre les objets qui ne sont pas compris par eux; donc son autorité est irréfutable. C'est ce qui est dit :

«Il est un moyen de connaissance qui accède à ce qui n'a pas encore été compris.»

1. La leçon de G signifie : parce qu'ils sont en contradiction entre eux, étant composés par des êtres non-omniscients.

«iti[1] varṇāśramācārān manasāpi na laṅghayet |» ityādibhir varṇāśramācārābhyanujñānena[2] vedāvirodhād vedavitparigrahāc[3] cāsyāgamā[4]-ntarāṇām iva na pāṣaṇḍitvam |

1. iti A B C D E F : kiṃ ca G. 2. -cārābhyanujñānena A B C D E F : -cārānatilaṅghanapratipādanena G. 3. -parigrahāt A B C E F G : -parigrahaṇāt D. 4 cāsyāgamā- A B C E F G : cāsya matā- D.

[De plus,] puisque par des propositions telles que

«Ainsi l'on ne doit pas transgresser, même en pensée, les coutumes de classes sociales et d'âges de la vie», etc.

il accepte ces coutumes, n'est donc pas en opposition avec le Veda et est accepté des connaisseurs du Veda, il n'est pas hérétique comme les autres enseignements.

tatha hi[1] purāṇetihāsādau śvetopamanyuprabhṛtīnāṃ maharṣīṇāṃ tantrā[2]nuṣṭhānaṃ śrūyate, mahābhārate ca naranārāyaṇayor aśvatthāmnaś ca

«abhyāṃ liṅge 'rcito devas tvayārcāyāṃ yuge yuge |»[3] iti |

suvarṇākṣe ca[4] viṣṇos tadārādhanāt prasādaś ca

«api cāsmat[5]priyataro loke[6] kṛṣṇa bhaviṣyasi |»[7] ityādi |

rāmāyaṇe ca | kārtavīryādeḥ stutiṣu[8] ca |[9]

pratiṣṭhāpūrvako dharmaḥ

«pakveṣṭakācitam samyag yaḥ karoti śivālayam |» ityādi |

sūtre ca

«mokṣaṃ [10]nirdiśet» iti ca |

atharvaśiraḥ[11]śvetāśvatarādiṣūpaniṣatsu liṅgārcanādi śrūyate | tato nāsya vigānatā, na ca vi[12]cchinnamūlatā, na ca kaiś cid eva parigrahaḥ | atas[13] tadvākyaṃ sarvapramāṇābādhitatvāt sarvotkṛṣṭatvāc ca grāhyam eva | uktaṃ ca mokṣakārikāsu

«na cānyena pramāṇena saṃruddhas tasya gocaraḥ |
śrotriyair apy ato grāhyaṃ tatphalādhikasādhanam ||[14] iti |

1. A B C D E F om. hi. 2. tantrā- G : atrā- A B C D E F. 3. *Mahābhārata Droṇa* 172.86b. 4. ca A B C D E F : sa G. 5. api cāsmat C Mahābhārata (éd. Bori) : api cānyāt A B E F, api ca | nānyat D; api ca «annād api» G. 6. D add. mama. 7. *Mahābhārata Āraṇya* 82.18a. 8. -ryādeḥ stutiṣu G : -ryāde smṛtiṣu A B E F; -ryādismṛtiṣu C D. 9 G place un daṇḍa après «rāmāyaṇe ca» et après «-stutiṣu ca». 10. G add. vi-. 11. A B C D E F add. su. 12. vigānatā na ca vi- A B C D E F : vigānaṃ nāpi G. 13. atas A B C D E F : tatas G. 14. *Mokṣakārikā* 146.

Et dans les Purāṇa, les légendes, etc., l'exécution de [rites] des Tantra par des grands sages, Śveta, Upamanyu et d'autres, est révélée, ainsi que dans le Mahābhārata l'exécution par Nara, Nārāyaṇa et Aśvatthāman :

«Le dieu [Rudra] a été adoré dans un liṅga par eux deux et par toi, dans une image, dans chaque bataille.»

Et à Suvarṇākṣa[1] [cette exécution] par Viṣṇu et la grâce de Śiva à la suite de ce culte sont révélés :

«[Śiva dit à Viṣṇu :] Tu me seras le plus cher en ce monde, ô Kṛṣṇa.»

Et dans le Rāmāyaṇa. Et dans les hymnes de Kārtavīrya, etc. (?).

Un mérite est dit suivre l'installation [d'un temple de Śiva] :

«Celui qui construit un temple de Śiva convenablement en briques cuites,...», etc.

Et dans le sūtra :

«[Śiva] donnera la délivrance.»

Et dans les upaniṣad, Atharvaśiras, Śvetāśvatara, etc., le culte du liṅga, etc., est révélé. Donc l'enseignement de Śiva n'est pas méprisé, ni dénué de base, ni accepté seulement d'un petit nombre. C'est pourquoi sa parole, puisqu'elle n'est infirmée par aucun moyen de connaissance et est supérieure à toute autre, doit être acceptée. Et il est dit dans les *Mokṣakārikā* :

«Le domaine de cet [enseignement] n'est contrecarré par aucun autre moyen de connaissance; donc même les fidèles du Veda doivent l'accepter comme moyen supérieur de réalisation du fruit visé.»

1. Suvarṇākṣa ou Suvarṇākhya est le nom d'un *tīrtha* où d'après ce texte du *Mahābhārata* Viṣṇu aurait fait le culte de Śiva et gagné sa grâce.

atha kenedaṃ prakaraṇaṃ kṛtam ity āha

ity avadat tattvāni tu sadyojyotiḥ suvṛttikṛt ṣaṣṭyā |
bhagavān ugrajyotiḥ sarvajño yam anujagrāha[1] || 60 ||[2]

suvṛttiḥ sadvṛttir iti rauravavṛtter nāma | tatkartredaṃ nirmitam ity[3] arthaḥ |

1. D om. la deuxième demi-strophe. 2. Mètre *āryā*. 3. tatkartredaṃ A B C D E F : tatkartedaṃ nirmama ity G.

L'auteur dit maintenant qui a composé cet ouvrage.

Ainsi Sadyojyoti, auteur de la Suvṛtti, à qui le Seigneur Ugrajyoti, omniscient, a donné sa grâce, a dit les Essences en soixante strophes. 60

Suvṛtti «Le Bon Commentaire»[1] est le nom d'un commentaire du *Raurava*. Le sens est que le présent ouvrage a été composé par l'auteur de cette *Suvṛtti*.

1. «Sadvṛtti» peut être une autre forme du nom de l'ouvrage (voir strophe suivante).

śrīmatkheṭakanandanārka[1]kiraṇaiḥ sadvṛttivākyātmakair
dhvastājñānatamaścayena[2] guruṇāghorādinā śaṃbhunā |
tattvajñānabubhutsubhir budhavaraiḥ saṃprārthitenādarāt
tattvānāṃ miti[3]saṃgrahasya vivṛtir laghvī sphuṭā[4] nirmitā ||
ity aghoraśivācāryaviracitā tattvasaṃgrahalaghuṭikā samāptā ||

1. -ārka- D E F G : -ākhya- A B C. 2. -tamaścayena A B C D E F : tamonvayena G. 3. -nāṃ miti- E : -nām ati- C D, -nām iti A B F. 4. sphuṭā A B C E F : sphuṭam D.

Le Maître Aghoraśaṃbhu chez qui les ténèbres de l'ignorance ont été dissipées par les rayons que sont les phrases de la Sadvṛtti, du Soleil qu'est le vénérable Kheṭakanandana, a, par respect pour la prière d'excellents lettrés désireux de

s'éveiller à la connaissance des Essences, composé un commentaire léger et clair sur le Compendium qui fait connaître[1] les Essences.

Ainsi s'achève la Glose légère du Compendium des Essences composée par Aghoraśivācārya.

1. Les lectures «iti saṃgrahasya» et «atisaṃgrahasya» ne nous paraissant pas pouvoir donner de sens satisfaisant, nous adoptons la lecture restante «mitisaṃgrahasya» où *miti* serait un équivalent de *pramāṇa*. Et le titre de l'ouvrage, *Tattvasaṃgraha*, serait pris par Aghoraśiva comme signifiant un compendium des moyens de connaissance établissant les Essences. L'on a vu, en effet, Aghoraśiva faire ressortir tout ce qui dans la présentation des Essences par Sadyojyoti pouvait être preuve de l'existence de ces diverses notions.

INTRODUCTION TO TAMIL PROSODY

BY

ULRIKE NIKLAS

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION

The system of prosody is probably the most indigenous and original part of Tamil grammar, having at least two important elements *(acai* and *taḷai)* which in this form won't occur in any other of the great prosodical systems known to us, including the Sanskrit traditions.

Prosodical prescriptions play an important role in the composition of large parts of Tamil literature, especially in the postclassical and neo-classical strata. Many a grammatical formation and choice of expression by the poets will be due to metrical requirements only, which is true mainly for numerous works that originated during the 18. and 19. century. During this period, a wave of "neoclassical" literature arose, including many pieces that may be evaluated rather with a view to their prosodical formation only than regarding their contents. Moreover even in earlier strata of Tamil literature the diction and grammatical formation of works composed in the *veṇpā*-metre must be largely influenced by the prosodical requirements, as *veṇpā* is a very strict metre. Hence, a true evaluation of Tamil poetical works must necessarily take into account their "technical" aspects, too.

The present paper aims at introducing and explaining the basic elements of Tamil verse-formation to a non Tamil-speaking public. It is meant as a very first introduction to the subject, purposely leaving out the very detailed and complicated problems that arise from a close study of the original grammatical literature and which will be reserved for further publications. Nevertheless, this opportunity was made use of for introducing a number of new (or newly defined) technical terms as explained here in Part Two, § II.0.1.

As far as the true indigenous Tamil tradition of prosody is concerned, not merging largely with elements from Sanskrit—which is well the case in later times—we have to distinguish two main streams:

— what is called here "the old tradition" is based on *Ceyyuḷiyal*, the eighth chapter of *Poruḷatikāram* of *Tolkāppiyam*, the most ancient Tamil grammar existing today, dating from about the beginning of the Christian era;

— what is referred to here as "the later tradition" reflects the views mainly of *Yāpparuṅkalakkārikai* and—to some extent—*Yāpparuṅkalam*, both works dating from the 10. century AD and serving as the main reference works for questions concerning prosody up to the present day (which is true mainly for the *Kārikai*).

Tolkāppiyam knowns 34 elements of prosody, treating a literary composition in its entireness, including questions of style and euphony, whereas the later tradition is restricted to the six basic elements and the descriptions of the types of verses only, as represented here in the First Part of this paper.

Despite from the different treatments of literary works—*Tolkāppiyam* keeping in view the whole of the literary composition in all its aspects, while the later works refer to the technical aspects only—there are a number of differences regarding the definitions of certain technical terms that are common to both the traditions. It occurs that a term, introduced and defined by *Tolkāppiyam*, is embraced by the later tradition but gets a new definition there. In cases as for instance the names of the different types of *aṭi* (cf. §§ 5.1., 5.2., II.5.1., II.5.2.) this doesn't cause any problem, as the definitions are clear and simple in both traditions. But there are other cases (e.g. the terms *icai* and *ōcai*), for which more detailed studies are still to be carried out, before we can arrive at a full comprehension of these terms themselves and the difference of their definitions in the two streams of tradition. In such cases (e.g. § 7.7.), what has been said here, should be regarded as a first approach only.

The most important difference, however, lies in the fact that the later tradition has the tendency to simplify the handling of several crucial problems discussed in detail in *Tolkāppiyam*. For instance the fact of not recognizing the two subtypes of metreme, viz. *nērpu* and *niraipu* as such, leads to a different form of scanning the

respective metrical feet within a stanza in the later tradition, reserving the right, however, to come back to the methods of the old tradition whenever it may be useful or necessary ('metri causa'). In this paper we will mainly adopt the ways and methods of the later tradition, which are still in use today, and we will point out here and there only the different definitions and methods of the old tradition, without going too far into details, which would lead to unnecessary confusion rather than to useful elucidation.

This paper is divided into two parts. The First Part, "Methodical Description of the System of Tamil Prosody", describes in two large chapters the six basic elements from which the Tamil prosodical system is built up (Chapter One) and the most important ones of the different Types of Verses of Tamil literature (Chapter Two). The Second Part offers "Annotations and Illustrations" for all those paragraphs of the First Part which are marked by an asterisk (*). Besides offering some basic information about Tamil grammatical theories, that are needed as a background for the understanding of several features of the Prosodical system, this Second Part consists mainly of examples drawn from different grammatical works and their commentaries, as well as from parts of Tamil literature, too, in order to "illustrate" the rules and descriptions given in a very condensed and theoretical form in the First Part. By this type of layout we thought of rendering the paper useful in two ways: The two parts together serve as an introductory textbook on Tamil prosody, while the First Part alone may be used as a short and practical reference book, too, being accessible through the complete Index of Tamil technical terms, which is mainly referring to the First Part only (cf. introductory remarks preceding the Index).

As was already hinted at earlier, this paper introduces some newly coined or newly defined technical terms in English for their counterparts in Tamil grammatical terminology. Traditional Tamil grammar, and particularly Tamil prosody, contains quite some features and theories that are unique and explainable within their own system only. Earlier studies on Tamil grammar, including those undertaken by the first missionaries and—in a way—"fathers of European Tamil studies", render the Tamil technical terms into terms common within our own grammatical systems, hence always largely influenced by Latin (or Old Greek) theories of grammar and thus bearing connotations which are not suitable to the Tamil system. In the same way, the modern development, applying new linguistic terms borrowed from different schools of modern linguistics and always carrying with them backgrounds of particular systems of grammatical theory, is not really helpful in the task of trying to understand (and to make understand) traditional Tamil grammar. Obviously, the only way to solve this problem is to coin new terms, using elements of terms already existing and shaping them into a form applicable to the special features of Tamil tradition and—in some cases—to expand or to restrict the definitions of existing terms which are basically applicable to the Tamil system. A first endeavour in this direction was undertaken here concerning the terms for the six basic elements of Tamil Prosody (cf. Part Two, § II.0.1.).

Finally, it should be mentioned that all the examples have been given in the Tamil original only without any translation (with a very few exceptions only at instances where a translation was necessary in order to make the explanation clear). The examples serve to illustrate formal and technical features of the verses only, hence, their contents are not being discussed in this paper. This paper forms the introductory part of an intended series of publications on Tamil prosody,

representing the results of a research project, which is in progress, financed—in the beginning stage—by the Government of India and the German Academic Exchange Service (DAAD), and further by the Institut Français de Pondichéry. The project aims at translating the major works on Tamil prosody and at setting up a glossary of technical terms. It will comprise the following parts:

— translation of *Yāpparuṅkalakkārikai* with the commentary of kuṇacākarar;
— translation of *ceyyuḷiyal* of *Tolkāppiyam*, under consideration of the three commentaries;
— translation of *Yāpparuṅkalam* with an ancient *viruttiyurai*;
— translation of the *Yāppu-paṭalam* of *Viracōḻiyam*;
— compilation and translation of all the stanzas used as examples in the works mentioned above;
— index cum glossary of technical terms.

A Note of Thanks

My thanks are due in the first place to Professor F. Gros, Director of the Ecole Française d'Extrême Orient (EFEO), who always found time for a detailed and encouraging discussion, whenever I approached him for his advice, and who made it possible for me to spend several weeks in the quiet and inspiring environment of the EFEO at Pondichery working on this paper. I'm thanking Pandit T.V. Gopalaiyar, EFEO at Pondichery, who read an earlier version of the manuscript for this paper, corrected several mistakes and gave me many an useful comment on some of the more difficult topics. Professor S.N. Kantasamy introduced me first to the system of Tamil Prosody by a series of lectures he held for me during my stay in Tañcāvūr at the Tamil University in 1985, sponsored by a scholarship of the Government of India and the German Academic Exchange Service (DAAD). Finally, but 'last not least', I'm thanking Mr. Christian Dütschmann, Ruhr-Universität Bochum, who helped me formulate the English text of the first version of this paper.

PART ONE

METHODICAL DESCRIPTION OF THE SYSTEM OF TAMIL PROSODY

Chapter one

UṞUPPIYAL

THE COMPONENT ELEMENTS

0. The basic system.

***0.1.**

The basic system of Tamil prosody is divided into six elements:

1) *eḻuttu* "phone";
2) *acai* "metreme";
3) *cīr* "metrical foot";
4) *taḷai* "linkage";
5) *aḍi* "(metrical) line";
6) *toḍai* "ornament"/"ornamentation".

In what follows, each of these elements will be dealt with separately.

*1. *EḺUTTU* "Phone".

**1.1.*

In defining *eḻuttu*, Tamil grammar sets up three distinctions:

a) Division into primary *(mutal)* and secondary *(cārpu)* "phones".

Primary phones are of two types:

1) vowel *(uyir)*;
2) consonant *(mey)*.

Secondary phones are of ten types:

1) consonant-vowel combination *(uyirmey)*, e.g. *ka, ki, ku; ca; ta*; etc.
2) *āytam*;
3) vowel-*aḷapeḍai*;
4) consonant-*aḷapeḍai*;
5) overshort *i (kuṟṟiyalikaram)*;

6) overshort *u (kuṟṟiyalukaram)*;
7) shortened *ai (aikārakkuṟukkam)*;
8) shortened *au (aukārakkuṟukkam)*;
9) shortened *m (makarakkuṟukkam)*;
10) shortened *āytam*.

b) Vowels are divided into short ones *(kuṟil)* and long ones *(neṭil)*.
Short vowels are: *a, i, u, e, o*.
Long vowels are: *ā, ī, ū, ē, ai, ō, au*.

c) Consonants are divided into three groups *(iṉam)*:
1) hard consonants *(valliṉam)*:
k, c, ṭ, t, p, ṟ;
2) soft consonants *(melliṉam)*:
ṅ, ñ, ṇ, n, m, ṉ;
3) middle consonants *(iṭaiyiṉam)*:
y, r, l, v, ḻ, ḷ.

Here, we are mainly concerned with the division into short and long vowels (or syllables), as they form the basis for the definition of *acai* or "metreme" (see below, 2.).

**1.2.*

In counting the "phones" of a metrical line (*aṭi*, see below, 5.), the following ones may be skipped in case they would otherwise conflict with the particular rules for "linkages" (see below: *cīr*, 3. and *taḷai*, 4.), viz.

a) a consonant without a following vowel;
b) overshort *i*;
c) overshort *u*;
d) *aḷapeṭai*.

1.3.

The significance of *eḻuttu* for the system of Tamil prosody is threefold:

1) *eḻuttu* form the constituent parts of an *acai*;
2) metrical lines *(aṭi)* may be classified according to the number of *eḻuttu* they contain (acc. to *Tolkāppiyam*);
3) several features of "ornament" are defined with reference to the quality of consonants (cf. 1.1.c.).

2. *ACAI* "Metreme".

2.1.

acai forms the primary component of Tamil metres (hence, we call it "metreme"). It is composed of *eḻuttu* and forms itself part of a metrical foot or *cīr* (see below, 3.). A "metreme" need not necessarily be identical with a "syllable", as one single *acai* may comprise two or even three syllables (see below: 2.4. and 2.7.).

2.2.

There are two main kinds of *acai*, namely

nēr-acai and
nirai-acai.

*2.3.

ner-acai is monosyllabic. It may consist of either one short syllable or one long syllable, either of which may be open (i.e. ending in a vowel) or closed (i.e. ending in a consonant).

Thus, one *nēr-acai* may be made up of one syllable of any of the following types. Syllable-initial consonants are irrelevant and hence put into brackets here.

(C)V i.e. short and open;
(C)VC i.e. short and closed;
(C)V̄ i.e. long and open;
(C)V̄C i.e. long and closed.

*2.4.

nirai-acai is always disyllabic with an obligatorily short (both by nature and by position, hence always short and open) first syllable, while the second syllable is unrestricted as to quantity and structure. Thus, any of the following combination types of two syllables may constitute a *nirai-acai*:

(C)V — CV
(C)V — CVC
(C)V — CV̄
(C)V — CV̄C

*2.5.

The difference between *nēr-acai* and *nirai-acai* may be defined as follows:

a) *nēr-acai* is monosyllabic and unrestricted as to measure and structure; *nirai-acai* is disyllabic, with the first syllable short.

b) *nēr-acai* occurs either where one metrical foot starts with a long syllable, or where on single syllable regardless of its measure and structure remains within one metrical foot, not forming part of a disyllabic structure. *nirai-acai* occurs wherever one short syllable is followed by another syllable within the same metrical foot.

2.6.

As symbols for these two main types of *acai*, we take:

— for *nēr* (the single stroke indicating its monosyllabic nature) and
= for *nirai* (the double stroke indicating its disyllabic nature).

*2.7.

The ancient tradition of Tamil prosody *(Tolkāppiyam)* mentions two subtypes of metremes in addition to the two main types, namely *nērpu* and *niraipu*. They consist of a sequence of one *nēr* or one *nirai* followed by a syllable containing (or made up of) an overshort *u* or normal short *u* (except from words having alltogether two short syllables only. Moreover, the (over)short *u* should not be followed by a consonant).

This last syllable, ending in (over)short *u* need not necessarily count for the metrical analysis but may be regarded as an appendix to the preceding *acai*.

Thus, a disyllabic structure of one long syllable followed by one syllable containing (over)short *u* may count as one single metreme of the type *nērpu* (e.g. *vīḷu*, *āṟu*, etc.).

By the same token, a structure consisting of three syllables, with the first one

short and open and the last one ending in (over)short *u* may count as one single metreme of the type *niraipu* (e.g. *vayiṟu, kaḷiṟu, kaḷavu*, etc.).

The later tradition of Tamil prosody has lost the designations as *nērpu* and *niraipu* for these subtypes, though retaining the phenomenon at least in one context (cf. *veṇpā*). Here, the subtypes are defined as *nēr* and *nirai* extended by one (over)short *u* respectively.

For the sake of easy understanding and clear definition, we will retain the old denominations here and in the following.

2.8.

As symbols for these two subtypes of *acai* we take:

—+ for *nērpu* and
=+ for *niraipu*.

3. *CĪR* "Metrical Foot".

3.1.

cīr is composed of *acai* and forms itself part of *aḷi* or the Metrical line.

There are four kinds of *cīr*, according to the number of *acai* contained in it:

cīr of one *acai*
cīr of two *acai*
cīr of three *acai*
cīr of four *acai*

Each kind of *cīr* is traditionally denoted by a patternword which itself constitutes an example for the respective *cīr*. The pattern does not only refer to the internal structure of the *cīr* but is also indicative of its outer form, i.e. one-*acai cīr*, two-*acai cīr*, etc.

The patternwords will be given below in their systematic places.

**3.2.*

cīr consisting of one *acai*.

There are two main types of this *cīr*, consisting either of one single *nēr* or of one single *nirai*.

nēr pattern: *nāḷ*
nirai *malar*

There are two subtypes of this *cīr*, consisting either of one *nērpu* or of one *niraipu* (according to the terminology of *Tolkāppiyam*, which we will retain here).

nērpu pattern: *kācu*
niraipu *piṟappu*

These one-*acai cīr* occur only at the end of a *veṇpā* stanza. They are called as *acai-cīr* ("*cīr* of [one] *acai*").

**3.3.*

cīr consisting of two *acai*.

There are four kinds of this *cīr*, viz.

nēr-nēr pattern: *tēmā*
nirai-nēr *puḷimā*
nirai-nirai *karuviḷam*
nēr-nirai *kūviḷam*

These four belong mainly to the metre called *āciriyam* or *akaval*, hence they are called *āciriya-cīr* or *akavaṟcīr*. Another designation is *iyaṟcīr* (from *iyal* "nature" : "natural *cīr*").

3.4.

cīr consisting of three *acai*.

There are eight kinds of this *cīr* which are formed by adding either one *nēr* or one *nirai* to each of the aforementioned two-*acai cīr*, viz.

nēr-nēr-nēr	pattern:	*tēmāṅkāy*
nirai-nēr-nēr		*puḷimāṅkāy*
nirai-nirai-nēr		*karuviḷaṅkāy*
nēr-nirai-nēr		*kūviḷaṅkāy*
nēr-nēr-nirai		*tēmāṅkaṉi*
nirai-nēr-nirai		*puḷimāṅkaṉi*
nirai-nirai-nirai		*karuviḷaṅkaṉi*
nēr-nirai-nirai		*kūviḷaṅkaṉi*

These eight *cīr* are called *uri-cīr*. Among them, the four ending in *-nēr* (pattern: *-kāy*) belong to the *veṇpā*-metre, hence they are called *veṇcīr*. The four ending in *-nirai* (pattern: *-kaṉi*) belong to the *vañcippā*-metre, hence they are called *vañci-cīr*.

3.5.

cīr consisting of four *acai*.

There are sixteen kinds of this *cīr* which are formed by adding either one *nēr* or one *nirai* to each of the aforementioned three-*acai cīr*, viz.

nēr-nēr-nēr-nēr	pattern:	*tēmātaṇpū*
nirai-nēr-nēr-nēr		*puḷimātaṇpū*
nirai-nirai-nēr-nēr		*karuviḷantaṇpū*
nēr-nirai-nēr-nēr		*kūviḷantaṇpū*
nēr-nēr-nirai-nēr		*tēmānaṟumpū*
nirai-nēr-nirai-nēr		*puḷimānaṟumpū*
nirai-nirai-nirai-nēr		*karuviḷanaṟumpū*
nēr-nirai-nirai-nēr		*kūviḷanaṟumpū*
nēr-nēr-nēr-nirai		*tēmātaṇṇiḻal*
nirai-nēr-nēr-nirai		*puḷimāḷaṇṇiḻal*
nirai-nirai-nēr-nirai		*karuviḷataṇṇiḻal*
nēr-nirai-nēr-nirai		*kūviḷataṇṇiḻal*
nēr-nēr-nirai-nirai		*tēmānaṟuniḻal*
nirai-nēr-nirai-nirai		*puḷimānaṟuniḻal*
nirai-nirai-nirai-nirai		*karuviḷanaṟuniḻal*
nēr-nirai-nirai-nirai		*kūviḷanaṟuniḻal*

These *cīr* are common in the *vañcippā* metre only. There occur rarely in *kali* and *akaval* metres, but never in *veṇpā*. They are called *potu-cīr*.

3.6.

As mentioned above (3.1.), the patternwords not only show the internal structure of the *cīr* but are also indicatives of its outer form. Thus, the expression "*mā-cīr*" denotes a two-*acai cīr* ending in *nēr* (patterns: *tē-mā, puḷi-mā*), etc. Moreover, the types of *cīr* may be named after the metres to which they mainly belong.

All these designations may be schematized as follows:

Number of *acai*	General name(s) of all the *cīr* of this type	Names of the *nēr*-ending *cīr* of this type	Names of the *nirai*-ending *cīr* of this type
1	*acaiccīr*	*nāḷ-cīr*	*malar-cīr*
2	*āciriyaccīr* *akavaṟcīr* *iyaṟcīr*	*mā-cīr*	*viḷam-cīr*
3	*uriccīr*	*kāy-cīr* *veṇcīr*	*kaṉi-cīr* *vañci-cīr*
4	*potuccīr*	*pū-cīr*	*niḻal-cīr*

4. *TAḶAI* "Linkage".

4.1.

taḷai governs the way of linking two successive *cīr*, i.e. the combination of the final *acai* of the first *cīr* with the first *acai* of the following *cīr*. This combination may be "agreeing" *(oṉṟiya)* or "disagreeing" *(oṉṟāta)*, i.e. combination of two *acai* of the same type (*nēr* with *nēr* or *nirai* with *nirai*), or of different types (*nēr* with *nirai* or *nirai* with *nēr*).

Two criteria are important for the definition of the different types of *taḷai*, viz.

1) type and structure of the preceding *cīr*;
2) "agreeing"/"disagreeing".

4.2.

There are seven types of *taḷai*, viz.

1) *āciriya-taḷai*, agreeing in *nēr*;
2) *āciriya-taḷai*, agreeing in *nirai*;
3) *veṇcīr-veṇṭaḷai*;
4) *iyaṟcīr-veṇṭaḷai*;
5) *vañci-taḷai*, agreeing;
6) *vañci-taḷai*, disagreeing;
7) *kali-taḷai*.

Each of these types will be explained in what follows.

**4.3.*

1) *āciriya-taḷai*, agreeing in *nēr*.

If one *nēr* follows a *mā-cīr*, the linkage is of this type.

Expressed in symbols: — — → —

= — → —

**4.4.*

2) *āciriya-taḷai*, agreeing in *nirai*.

If one *nirai* follows a *viḷam-cīr*, the linkage is of this type.

— = → =

= = → =

Hence, an *āciriya-taḷai* is always agreeing, either in *nēr*, or in *nirai*. In case, a disagreeing combination would be found after an *āciriya-cīr* (i.e., *nirai* after *mā-cīr* or *nēr* after *viḷam-cīr*), the linkage belongs to another type (cf. below, 4.6.),

**4.5.*

3) *veṇcīr-veṇṭaḷai.*

If one *nēr* follows a *kāy-cīr* (i.e. *veṇcīr*), the linkage is of this type.

—	—	—	→	—
=	—	—	→	—
=	=	—	→	—
—	=	—	→	—

(The combination of *nēr* after a *pū-cīr* is also understood as belonging to this type of linkage, though a *pū-cīr* is not permitted in the *veṇpā* and may not be termed as "*veṇcīr*". Hence, this type of linkage with a *pū-cīr* as its first member will also never occur in a *veṇpā*.)

**4.6.*

4) *iyaṟcīr-veṇṭaḷai.*

If one *nirai* follows a *mā-cīr*, or if one *nēr* follows a *viḷam-cīr*, the linkage is of this type.

—	—	→	=		—	=	→	—
=	—	→	=		=	=	→	—

An *iyaṟcīr-veṇṭaḷai* thus is the disagreeing linkage with an *iyaṟcīr* as its first member. (Compare 4.3 and 4.4.)

**4.7.*

5) *vañci-taḷai*, agreeing.

If one *nirai* follows a *kaṉi-cīr* or a *niḻal-cīr*, the linkage is of this type.

With *kaṉi-cīr*:

—	—	=	→	=
=	—	=	→	=
=	=	=	→	=
—	=	=	→	=

(With *niḻal-cīr*:

—	—	—	=	→	=
=	—	—	=	→	=
=	=	—	=	→	=
—	=	—	=	→	=
—	—	=	=	→	=
=	—	=	=	→	=
=	=	=	=	→	=
—	=	=	=	→	=)

**4.8.*

6) *vañci-taḷai*, non-agreeing.

If one *nēr* follows a *kaṉi-cīr* or a *niḻal-cīr*, the linkage is of this type.

With *kaṉi-cīr*:

—	—	=	→	—
=	—	=	→	—
=	=	=	→	—
—	=	=	→	—

(With *niḻal-cīr*:

—	—	—	=	→	—
=	—	—	=	→	—
=	=	—	=	→	—
—	=	—	=	→	—
—	—	=	=	→	—
=	—	=	=	→	—
=	=	=	=	→	—
—	=	=	=	→	—)

In both kinds of *vañci-taḷai*, the linkages with a *kaṉi-cīr* as the first member have to be considered as the main types, whereas the linkages with a *niḻal-cīr* as the first member are subordinate. They have been classified here, as there exists no special type of *taḷai* for all the four-*acai cīr*.

**4.9.*

7) *kali-taḷai.*

If one *nirai* follows a *kāy-cīr* (or a *pū-cīr*) the linkage is of this type.

A *kali-taḷai* is always non-agreeing.

With *kāy-cīr*:	(With *pū-cīr*:
— — — → =	— — — — → =
= — — → =	= — — — → =
= = — → =	= = — — → =
— = — → =	— = — — → =
	— — = — → =
	= — = — → =
	= = = — → =
	— = = — → =)

The linkage with *kāy-cīr* as its first member forms the main type of *kali-taḷai*, whereas the linkage with *pū-cīr* as its first member is subordinate; cf. 4.7 and 4.8.

5. *AṬI* "Metrical Line".

**5.1.*

There are different kinds of definition for *aṭi*, seen from different points of view.

a) aṭi is that in which one or more *taḷai* occur. (This definition is based on the object of describing each component part of poetry as built from the parts mentioned before. Thus, *acai* is built from *eḻuttu, cīr* is built from acai, *taḷai* is built from *cīr*, hence, *aṭi* must be built from *taḷai*);

b) Tolkāppiyam describes *aṭi* as that which has four *cīr* and that in which *taḷai* and *toṭai* occur. Hence, here, the definition of *aṭi* sets up the four-*cīr* line as the "standard" or "ideal" line, and it moreover is made clear, that the term *aṭi* refers to the poetical line alone, having the quality of a specific rhythm created by the different types of linkage *(taḷai)* and containing ornaments *(toṭai)*;

c) There are five different forms of *aṭi*, defined with reference to their respective measure. *Tolkāppiyam* bases the definition of these five different kinds of *aṭi* on the "standard line" having four *cīr*; the five different forms of *aṭi* are distinguished with regard to the number of *eḻuttu* they contain within their four *cīr*. The later tradition on the other hand, defines the different kinds of *aṭi* with regard to the different number of *cīr* they contain. However, the names introduced by *Tolkāppiyam* are retained by the later tradition.

**5.2.*

In the following synopsis, the five kinds of *aṭi* are shown with their different definitions according to the two different traditions of Tamil prosody as described above (5.1.c.):

— definition with regard to the number of *eḻuttu* within a four-*cīr* line *(Tolkāppiyam)*;

— definition with regard to the number of *cīr* within one line (later tradition).

Synopsis of aṭi.

Number of *cīr* (later tradition)	Name of the type of *aṭi*	Number of *eḻuttu* within a line of four-*cīr* *(Tolkāppiyam)*
2	*kuṟaḷaṭi* "dwarf line"	4-6
3	*cintaṭi* "short line"	7-9
4	*aḷavaṭi* "standard line"	10-14
5	*neṭilaṭi* "long line"	15-17
more than 5	*kaḻineṭilaṭi* "extremely long line"	18-20

6. *TOṬAI* "Ornament" / "Ornamentation".

**6.1.*

toṭai denotes the several kinds of "ornament" (including alliteration and rhyme) as well as several methods of ornamentation; the kinds of ornament may occur either in several lines *(aṭi)*, i.e. *aṭi-toṭai*, or—within one line—in several metrical feet *(cīr)*, i.e. *cīr-toṭai*.

6.2.

There are five kinds of ornaments and seven methods of ornamentation. The five kinds are relevant for *aṭi-toṭai* as well as for *cīr-toṭai*. The seven methods are relevant for *cīr-toṭai* alone, as they regulate the distribution of ornaments within one line.

The five kinds of ornaments are called:

1) *mōṉai;*
2) *etukai;*
3) *iyaipu;*
4) *muraṇ;*
5) *aḷapeṭai.*

The seven methods of ornamentation are called:

1) *iṇai;*
2) *poḻippu;*
3) *orūu;*
4) *kūḻai;*
5) *mēṟkatuvāy;*
6) *kīḻkkatuvāy;*
7) *muṟṟu.*

Each of these will be explained in what follows.

*6.3.

The five kinds of ornament.

1) *mōṉai:* "alliteration" of the first phone *(eḻuttu)*.
Example: *aṇimalar...*
arikkurar...

2) *etukai:* "rhyme" of the second phone, while the first phones of the rhyming words must be equal in measure.
Example: *aruḷtarum...*
poruḷtarum...
(Here, the second phones, *-ruḷ-*, are rhyming, while the first phones are short in both cases: *a-* and *po-*.)

3) *iyaipu:* "end-rhyme" (i.e. rhyme of the last phone *(eḻuttu)* or metreme *(acai)* or metrical syllable *(cīr)*).
Example: *puyalē kuḻalē mayilē yiyalē.*

4) *muraṇ* : This is not a sound-based ornament (as alliteration or rhyme), but rather an element of stylistics or rhetorics. It may be described as "antithesis" or a sort of "oxymoron": Two antithetical words are opposed to each other with regard to their meaning.
Example: *periyōrai viyattalum*
ciṟiyōrai ikaḻtalum
(There are two *muraṇ* in these lines: *periyōr* "the great ones" are opposed to *ciṟiyōr* "the small ones", and *viyattal* "praising" is opposed to *ikaḻtal* "scolding".)

5) *aḷapeṭai:* In this kind of ornament, only the quantity of the phone (i.e. the overlengthening) is of importance, whereas the quality is irrelevant. *aḷapeṭai-toṭai* exists with vowel-*aḷapeṭai* as well as with consonant-*aḷapeṭai*. Hence, *āa, īi, ūu*, etc., may mix with each other to form this kind of ornament.

*6.4.

The seven methods of ornamentation.

These apply to *cīr-toṭai* only. The definitions are based on the *aḷavaṭi* (i.e. line built from four *cīr*). The seven methods of ornamentation describe the distribution of the specific kind of ornament among the four *cīr* of one line. Each of the five kinds of ornament may occur in each of the seven methods of ornamentation.

The names and characteristics of these seven methods of ornamentation may be seen from the following chart:

Method of ornamentation	First *cīr*	Second *cīr*	Third *cīr*	Fourth *cīr*
iṇai	x	x		
poḻippu	x		x	
orūu	x			x
kūḻai	x	x	x	
mēṟkatuvāy	x		x	x
kīḻkkatuvāy	x	x		x
muṟṟu	x	x	x	x

6.5.

There are three more types of *toḷai*, which were in older times obviously less common than the aforementioned ones. They are:

1) *centoḷai:* blank verse; no rhyming or alliteration at all;
2) *iraṭṭai-toḷai:* repetition of one *cīr* (or one full line);
3) *antāti-toḷai:* One *acai* or *cīr* concluding one line (or stanza) is taken up again at the beginning of the next line (or stanza).
This type of *toḷai*, however, is met with very frequently from post-classical times of Tamil literature onwards.

CHAPTER TWO

CEYYUḶIYAL

THE TYPES OF VERSES

7. On verses in general.

7.1.

Two main groups are to be distinguished:
pā — main type of verse;
pāviṉam — subtype of verse.

7.2.

The main types of verses are:
veṇpā;
āciriyappā;
kalippā;
vañcippā;
maruḷpā.

The first four of these only are of major importance, while *maruḷpā* is a combination of elements from *veṇpā* and *āciriyappā*, hence not being original.

Each of these main types of verses has different forms which however are not to be confounded with the "subtypes". (Cf. 7.3.)

7.3.

pāviṉam are subtypes, associated with the first four of the main types of verses. There are mainly three of these subtypes, namely *tāḻicai, tuṟai* and *viruttam.*

7.4.

Verses are mainly defined with regard to the forms of *cīr* and *taḷai* and to the number and forms of *aḍi* they are made up from.

**7.5.*

Another distinctive feature, mainly of the *veṇpā* verse-types, is *vikaṟpā* (lit.: "variety"), which refers to *toḍai* (cf. 6.), and more precisely to *etukai*, the rhyming of the second phone of the lines within one stanza.

If all the lines of a stanza are rhyming in their second phone, the stanza is *oruvikaṟpa* (i.e. "one variety"). If there are two different sets of rhyme, or if, in a stanza with three lines only, two of them are rhyming and the third line has another sound, the stanza is *iruvikaṟpa* (i.e. "two varieties"). *iruvikaṟpa* is also a stanza of two lines, if there is no rhyming in their second phones. If there are either more than two different sets of rhyme, or (in a stanza of more than two lines) no rhyme at all, thus giving more than two different phones in the place indicated, the stanza is *palavikaṟpa* (i.e. "many varieties").

**7.6.*

Some verse forms have as one characteristic a *taṉiccol* (i.e. "detached word") or *taṉiccīr* (i.e. "detached metrical foot"). These *taṉiccol* are in most cases shown in writing by a dash put before them. (Not so in *kalippā*, where *taṉiccol* forms a whole line by itself.) In certain cases (shown below, in their systematic places) the *taṉiccol* must be rhyming with certain other *cīr* of the stanza.

7.7.

One of the main aspects of a verse is its rhythm, called *ōcai*. This is defined by the specific *taḷai* which mainly belong to the specific type of verse.

ceppal-ōcai (with *veṇṭaḷai*) belongs to *veṇpā;*
akaval-ōcai (with *āciriya-taḷai*) belongs to *āciriyappā;*
tuḷḷal-ōcai (with *kali-taḷai*) belongs to *kalippā;*
tūṅkal-ōcai (with *vañci-taḷai*) belongs to *vañcippā.*

Most verses use more than one simple type of *taḷai*. Thus, the rhythm differs and will have some sub-forms, which are called *icai*. There are mainly three different forms of *icai*, namely *ēnticai, tūṅkicai, oḻukicai*. They may be defined only with reference to the different kinds of *taḷai* that are permitted in the different metres. Hence, they will be explained in their systematic places here.

8. 1. *VEṆPĀ* and 2. *VEṆPĀVIṈAM.*

8.1. *VEṆPĀ.*

**8.1.1.*

A *veṇpā* may contain *iyaṟcīr* (cf. 3.3.) and *kāy-cīr* (cf. 3.4.) only. Only *veṇcīr-veṇṭaḷai* (cf. 4.5.) and *iyaṟcīr-veṇṭaḷai* (cf. 4.6.) are allowed. There are four *cīr* in each line except the last one which contains three *cīr* only. Thus, a *veṇpā* is made up of *aḷavaḍi* and *cintaḍi* (cf. 5.2.). The last *cīr* of the last *aḍi* must be an *acai-cīr*, i.e. a *cīr* of the type *nāḷ, malar, kācu* or *piṟappu*.

8.1.2.

Referring to its rhythm, *veṇpā* is also called *ceppal* (i.e. "declaration"). As was shown above (cf. 7.7.), there are three forms of *icai* which are to be defined for the *veṇpā* metre as follows:

a) ēnticai-ceppal: only *veṇcīr-veṇṭalai* occurs throughout the stanza;
b) tūṅkicai-ceppal: only *iyaṟcīr-veṇṭaḷai* occurs throughout the stanza;
c) oḻukicai-ceppal: *veṇcīr-veṇṭaḷai* and *iyaṟcīr-veṇṭaḷai* both occur within one stanza.

**8.1.3.*

There are five forms of *veṇpā* which are defined by the number of *aṭi* that constitute the stanza and with regard to *taṉiccol* (cf. 7.6.). The five forms of *veṇpā* are:

kuṟaḷ-veṇpā;
nēricai-veṇpā;
iṉṉicai-veṇpā;
cintiyal-veṇpā;
pakṟoṭai-veṇpā (i.e. *pal-toṭai-veṇpā*).

**8.1.4. kuṟaḷ-veṇpā.*

A *kuṟaḷ-veṇpā* contains two *aṭi* and hence becomes defined also as *ōraṭimukkāl* (i.e. "one line and three quarters", the first line being an *aḷavaṭi* with four *cīr* and the second a *cintaṭi* with three *cīr* only).

It may be *oruvikaṟpa* or *iruvikaṟpa* (cf. 7.5.).

**8.1.5. nēricai-veṇpā.*

A *nēricai-veṇpā* contains four *aṭi*, hence it is also defined as *mūvaṭimukkāl* (i.e. "three lines and three quarters"). The last *cīr* of the second *aṭi* forms a *taṉiccol* (cf. 7.6.) which, in this case, must be rhyming in *etukai*-form (cf. 6.3., 2.) with the first *cīr* of the first *aṭi* and with the first *cīr* of the second *aṭi*, leading thus to a complicated and strictly defined scheme of rhyme within the stanza, as the first two *aṭi* must necessarily be rhyming in their first *cīr* and the same sound pattern must occur again in the last *cīr* of the second *aṭi*. (Thus, in terms of *cīr-toṭai*, the second line is rhyming in the *orūu* way, cf. 6.4.)

A *nēricai-veṇpā* normally is *iruvikaṟpa* (i.e. one set of alliteration in the first two lines and another set in the last two lines), but it may also be *oruvikaṟpa* (i.e. all the four lines having the same *etukai* in their first *cīr*).

**8.1.6. iṉṉicai-veṇpā.*

An *iṉṉicai-veṇpā* contains four *aṭi* in the same way as *nēricai-veṇpā* (cf. 8.1.5.), but it is without a *taṉiccol*, hence also without fixed rules regarding rhyme.

It may be *oruvikaṟpa* or *palavikaṟpa* (cf. 7.5.).

**8.1.7. cintiyal-veṇpā.*

A *cintiyal-veṇpā* contains three *aṭi* and is also defined as *īraṭimukkāl* (i.e. "two lines and three quarters").

It may be *oruvikaṟpa* or *iruvikaṟpa* (cf. 7.5.).

It may have a *taṉiccol* in the same way as *nēricai-veṇpā* (cf. 8.1.5.). In that case it is called *nēricai-cintiyal-veṇpā*. It may be without a *taṉiccol* like *iṉṉicai-veṇpā* (cf. 8.1.6.). In that case it is called *iṉṉicai-cintiyal-veṇpā*.

**8.1.8. pakrotai-venpā.*

A *pakrotai-venpā* contains between five and twelve *aṭi*, hence it is *defined as palavaṭimukkāl* (i.e. "many lines and three quarters").

oruvikarpa and *palavikarpa* occur.

8.1.9. Synopsis of *venpā.*

a) General (i.e. referring to all the forms of *venpā*):

aṭi: *alavaṭi* (all lines but the last one)
cintaṭi (last line of a stanza only);
cīr: *iyarcīr*
kāycīr
acai-cīr (very last *cīr* of a stanza only);
talai: *iyarcīr-ventalai*
vencīr-ventalai.

b) The five forms of *venpā* are described again in short in the following chart.

The five forms of *venpā*:

Name (subname)	No. of aṭi	*taniccol*	*vikarpa*
kural-venpā	2	no	*oruvikarpa* *iruvikarpa*
nēricai-venpā	4	yes	*oruvikarpa* *iruvikarpa*
innicai-venpā	4	no	*oruvikarpa* *palavikarpa*
cintiyal-venpā (*nēricai-cintiyal-venpā*) (*innicai-cintiyal-venpā*)	3	yes no	*oruvikarpa* *iruvikarpa*
pakrotai-venpā	5-12	no	*oruvikarpa* *palavikarpa*

8.2. *VENPĀVINAM.*

8.2.1.

There are two subtypes belonging to *kural-venpā* (cf. 8.1.4.) and three other subtypes of *venpā*. They are:

kural-vencenturai;
kural-tālicai;
ven-tālicai;
ven-turai;
veli-viruttam.

**8.2.2. kural-vencenturai.*

A stanza of this type has two lines of equal length. There is no restriction on the number of *cīr*.

It should be of "flowing and regular" rhythm (which is not defined more precisely), and the contents should be of "excellent thought".

*8.2.3. *kuṟaḷ-tāḻicai.*

There are three forms of this subtype:

1) A stanza containing two lines of any length, but the second line shorter than the first one.
2) A stanza with two equal lines (as in 8.2.2.), but with defective rhythm and not containing "excellent thought".
3) A *kuṟaḷ-veṇpā* (cf. 8.1.4.) with a defective *taḷai*.

*8.2.4. *veṇ-tāḻicai.*

There are two forms of this subtype:

1) One stanza of the *cintiyal-veṇpā* type (cf. 8.1.7.), but with defective *taḷai*.
2) A combination of three stanzas of the *cintiyal-veṇpā* type (cf. 8.1.7.), all the three dealing with the same topic.

*8.2.5. *veṇ-tuṟai.*

The stanza may contain between three and seven lines, the last few lines being shorter by a few *cīr* than the previous lines. There is no restriction on the number of *cīr* within each line.

The rhythm may be continuous throughout the stanza, but it may also vary. (This rule refers to *icai*, which may or may not change within the stanza.)

*8.2.6. *veḷi-viruttam.*

The stanza has three or four lines with originally four *cīr* each. A *taṉiccol* is attached as fifth *cīr* to each single line of the stanza. The *taṉiccol* will be the same throughout the stanza; there are no rules for rhyming.

This type is *oruvikaṟpa* or *palavikaṟpa* (cf. 7.5.).

9. 1. *ĀCIRIYAPPĀ* and 2. *ĀCIRIYAPPĀVIṈAM.*

9.1. *ĀCIRIYAPPĀ.*

9.1.1.

An *āciriyappā* may contain different kinds of *cīr* but it is usually made up of *akavaṟcīr* (cf. 3.3.) and *veṇcīr* (cf. 3.4.). Besides the two types of *āciriya-taḷai* (cf. 4.3. and 4.4.). other types of *taḷai* are permitted, too.

An *āciriyappā* must contain at least three lines and should not have more than 1 000 lines.

The types of *aḷi* differ with regard to the different forms of *āciriyappā* and will be mentioned below, in their systematic places.

There are no specific rules regarding *vikaṟpa*.

9.1.2.

With regard to its rhythm, *āciriyappā* is called *akaval* (i.e. "calling, addressing"). The three forms of *icai* are to be defined as follows:

a) *ēnticai-akaval:* only *āciriya-taḷai*, agreeing in *nēr* throughout the stanza;
b) *tūṅkicai-akaval:* only *āciriya-taḷai*, agreeing in *nirai* throughout the stanza;
c) *oḻukicai-akaval:* different types of *taḷai* mixed.

9.1.3.

There are four forms of *āciriyappā*:

nēricai-āciriyappā;
iṇaikkuṟal-āciriyappā;
nilaimaṇṭila-āciriyappā;
aṭimaṟimaṇṭila-āciriyappā.

**9.1.4.* *nēricai-āciriyappā.*

A stanza of this type is made up mainly of *aḷavaṭi* (cf. 5.2.). Only the penultimate line must be a *cintaṭi*.

**9.1.5.* *iṇaikkuṟaḷ-āciriyappā.*

In this type of verse, the first and the last line of the stanza must be *aḷavaṭi* (cf. 5.2.), the other lines may be of any type (though, *kaḻineṭilaṭi* does not occur frequently).

**9.1.6.* *nilaimaṇṭila-āciriyappā.*

This verse-type is made up only of *aḷavaṭi*, without any exception.

**9.1.7.* *aṭimaṟimaṇṭila-āciriyappā.*

A stanza of this type is made up of *aḷavaṭi* only, but it must be built in such a way, that each single line forms a complete structure by itself with regard to form and content, so that all the lines of the stanza are freely interchangeable.

9.2. ĀCIRIYAPPĀVIṈAM.

9.2.1.

There are three subtypes belonging to *āciriyappā*:

āciriya-tāḻicai;
āciriya-tuṟai;
āciriya-viruttam.

**9.2.2.* *āciriya-tāḻicai.*

There are two forms of this subtype:

1) One stanza made up of three lines of equal length (with no restriction on the number of *cīr*).
2) A combination of three stanzas made up of three equal lines each, and all the three stanzas dealing with the same topic.

**9.2.3.* *āciriya-tuṟai.*

This subtype has a stanza made up of four lines of any length, with the penultimate line shorter than the other ones. A slightly different form of this subtype has the first and the third line shorter than the other lines.

An *āciriya-tuṟai* stanza may or may not use the stylistic element of *maṭakku*, i.e. repetition of a line (or part of a line), each time with a different meaning.

**9.2.4.* *āciriya-viruttam.*

This subtype has a stanza made up of four equal lines of the *kaḻineṭil* type, i.e. line with more than five *cīr*.

10. *KALIPPĀ*.

10.1.

kalippā is a very complex metre and difficult to describe. The main difficulty lies in the fact that it is to be defined more by means of content than by means of form. In what follows here, only the basic elements and the most important forms and subdivisions of this metre will be described, not going too far into the details.

10.2.

The rhythm of *kalippā* is called *tuḷḷal-ōcai* (i.e. "jumping"). It has three forms:

a) *ēnticai-tuḷḷal:* only *kali-taḷai* throughout the stanza;
b) *akaval-tuḷḷal: kali-taḷai* and *veṇṭaḷai* are mixed;
c) *pirinticai-tuḷḷal: veṇṭaḷai* and *aciriya-taḷai* occur together with *kali-taḷai*, too.

10.3.

The most common *cīr* in a *kalippā* are:

kāy-cīr starting with *nirai*;
iyaṟcīr (mostly *karuviḷam* and *kūviḷam*. *tēmā* and *puḷimā* occur scarcely only);
kaṉi-cīr (only those having *nēr* as middle part are permitted; but even they are rather rare in a *kalippā*).

10.4.

Regarding *aṭi*, there are no fixed rules valid for all the types of *kalippā*. Hence, the specific forms of *aṭi* will be mentioned in their systematic places.

10.5.

kalippā contains six elements which occur in different combinations in the different forms of this metre. They are:

1) *taravu;*
2) *tāḻicai;*
3) *arākam;*
4) *ampōtaraṅkam;*
5) *taṉiccol;*
6) *curitakam.*

Not all these elements will occur in all the forms of *kalippā*, as will be shown below (cf. 10.6.1.ff.).

In what follows here, the six elements will be described one by one.

10.5.1. taravu.

taravu mentions in short the theme or topic of the poem. It has between three and twelve lines. Mostly *kūviḷaṅkāy-cīr* and *karuviḷaṅkāy-cīr* are used. (Note, that the rules given in 10.3. are open to exceptions.)

10.5.2. tāḻicai.

tāḻicai is again taking up the topic of the poem as given in *taravu* and depicts it further, describing the same theme in several different ways (according to the number of *tāḻicai*). There may be three or six *tāḻicai* in a poem. Some poems even have twelve or more.

One *tāḻicai* has between two and four lines, but it must always be shorter by at least one line than the preceding *taravu*. Mostly *kūviḷaṅkāy-cīr* and *karuviḷaṅkāy-cīr* are used.

10.5.3. arākam.

arākam is employed for praising a God or a person. It may be very short, not having more than one or two lines, but it may also be longer (without details about the upper limit of lines). Mostly *karuviḷam-cīr* are used.

One line should not have less than four *cīr*.

10.5.4. ampōtaraṅkam.

ampōtaraṅkam praises a person's grace or heroism or the grandeur of actions. It has mostly *kāy-cīr* and *iyaṟcīr*. An elaborate *ampōtaraṅkam* has four parts:

pēreṉ: 2 × 2 *aḷavaṭi;*
aḷaveṉ: 4 × 1 *aḷavaṭi;*
iṭaiyeṉ: 8 × 1 (or 4 × 1) *cintaṭi;*
ciṟṟeṉ: 16 × 1 (or 8 × 1) *kuṟaḷaṭi.*

10.5.5. taṉiccol.

taṉiccol in *kalippā* is a single word forming a whole line by itself. It is used mostly as last but one element of a *kalippā*, thus indicating the beginning of the poem's final section. But some forms of *kalippā* may have more than one *taṉiccol* interspersed between the different elements.

10.5.6. curitakam.

curitakam is the last element of a *kalippā*. It is in the form of either an *āciriyappā* (cf. 9.1.) or a *veṇpā* (cf. 8.1.).

10.6.

There are three main forms of *kalippā*, the first and third form having several subforms each:

1) *ottāḻicai-kalippā*
   1) *nēricai-ottāḻicai-kalippā;*
   2) *ampōtaraṅka-ottāḻicai-kalippā;*
   3) *vaṇṇaka-ottāḻicai-kalippā.*
2) *veṇkalippā*
3) *koccaka-kalippā*
   1) *taravu-koccaka-kalippā;*
   2) *taraviṇai-koccaka-kalippā;*
   3) *ciṟṟāḻicai-koccaka-kalippā;*
   4) *pakṟāḻicai-koccaka-kalippā;*
   5) *mayaṅkicai-koccaka-kalippa* (with three subforms):
      a. *tāḻicai-orupōku;*
      b. *ampōtaraṅka-orupōku;*
      c. *vaṇṇaka-orupōku.*

10.6.1. ottāḻicai-kalippā.

**10.6.1.1. nēricai-ottāḻicai-kalippā.*

This form consists of:

one *taravu;*
three *tāḻicai;*
one *taṉiccol;*
one *curitakam.*

*10.6.1.2. *ampōtaraṅka-ottāḻicai-kalippā.*

This form consists of:

one *taravu;*
three *tāḻicai;*
one *ampōtaraṅkam;*
one *taṉiccol;*
one *curitakam.*

*10.6.1.3. *vaṇṇaka-ottāḻicai-kalippā.*

This form consists of:

one *taravu;*
three *tāḻicai;*
four *arākam;*
one *ampōtaraṅkam;*
one *taṉiccol;*
one *curitakam.*

*10.6.2. *veṇkalippā.*

This form consists of one *taravu* only. This *taravu* has many *aḷavaṭi* and a predominant *tuḷḷal-ōcai* (cf. 7.7. and 10.2.). The last line of the stanza behaves as in a *veṇpā*, being a *cintaṭi* and having as last *cīr* an *acai-cīr* (cf. 8.1.1. and 3.2.). A *veṇkalippā* must have more than four lines (without an upper limit).

*10.6.3. *koccaka-kalippā.*

This form of *kalippā* may take some of the six elements (cf. 10.5.) only, may change their order, may enlarge or shorten them. There may occur lines with rhythms other than *tuḷḷal-ōcai* (i.e. not having *kali-taḷai*). Also *tēmā-, puḷimā-, karuviḷaṅkaṉi-* and *kūviḷaṅkaṉi-cīr* may occur, which are uncommon in the other forms of *kalippā.*

*10.6.3.1. *taravu-koccaka-kalippā*

There are two different types of this form of *koccaka-kalippā*:

a) *iyaṟṟaravu-koccaka-kalippā*, which consists of only one *taravu*. This type is usually built from four *alavaṭi* having mainly (or even throughout) *kāy-cīr* only. *kali-taḷai* will be predominant, allowing only a few *veṇcīr-veṇṭaḷai* in the stanza.

b) *curitaka-taravu-koccaka-kalippā*, which consists of:

one *taravu*
one *taṉiccol*
one *curitakam.*

*10.6.3.2. *taraviṇai-koccaka-kalippā.*

There are two different types of this form of *koccaka-kalippā*:

a) *iyaṟṟaraviṇai-koccaka-kalippā*, which has two *taravu* only.

b) *curitaka-taraviṇai-koccaka-kalippā*, which consists of:

two *taravu*
one *taṉiccol*
one *curitakam.*

*10.6.3.3. *cikṟāḻicai-koccaka-kalippā.*

This form is closely resembling *nēricai-ottāḻicai-kalippā* (cf. 10.6.1.1.), except for having a *taṉiccol* after each single element, hence:

one *taravu;*
one *taniccol;*
first *tālicai;*
one *taniccol;*
second *tālicai;*
one *taniccol;*
third *tālicai;*
one *taniccol;*
one *curitakam.*

**10.6.3.4.* *pakrālicai-koccaka-kalippā.*

This form consists of:
one *taravu*
(one *taniccol* facultatively);
more than three *tālicai*
(*taniccol* facultatively between the *tālicai*);
one *taniccol* (after the last *tālicai*);
one *curitakam.*

**10.6.3.5.* *mayaṅkicai-koccaka-kalippā.*

This form will take all the six elements (cf. 10.5.), but it may change their order and it may shorten or enlarge them, hence :
two *taravu;*
six *tālicai;*
arākam;
(again) *tālicai;*
ampōtaraṅkam;
one *taniccol;*
one *curitakam.*

There may occur *kani-cīr* with *nirai* as middle part, which are uncommon to other forms of *kalippā.*

There are three subforms of this type, which are called *orupōku:*

a) *tālicai-orupōku* has only
one *tālicai*
one *taniccol*
one *curitakam;*

b) *ampōtaraṅka-orupōku* has
either *taravu* or *tālicai*
shortened *ampōtaraṅkam*
one *taniccol*
one *curitakam;*

c) *vaṇṇaka-orupōku* has
either *taravu* or *tālicai*
one *taniccol* (facultatively)
four or more *arākam*
full *ampōtaraṅkam*
one *taniccol*
one *curitakam.*

11. *KALIPPĀVIṈAM.*

**11.1.* *kali-tāḻicai.*

(Note: This *tāḻicai*, which is the name of one of the subtypes of the *kali* metre, should not be confounded with the *tāḻicai* in 10.5.2., where it denotes one of the six elements of *kalippā.*)

kali-tāḻicai may consist of two or more lines, without an upper limit. The last line of the poem must be longer than the other lines, which should be of equal length.

There are two forms of *kali-tāḻicai*:

1) One single stanza. (In poems of this type, and if consisting of four lines, the stylistic element of *maṭakku*, i.e. repetition of a line (or part of a line) each time with a different meaning, is often employed in the second and third *aṭi*).

2) A combination of three verses on the same topic.

**11.2.* *kali-tuṟai.*

kali-tuṟai is composed of four *neṭilaṭi* (i.e. line having five *cīr*).

**11.3.* *kali-viruttam.*

kaliviruttam is composed of four *aḷavaṭi* (i.e. line with four *cīr*). It does not employ *tuḷḷal-ōcai* (cf. 10.2.). It is built up mainly of *iyaṟcīr, veṇcīr* or *vañci-cīr.*

**11.4.* *kaṭṭaḷai-kalittuṟai.*

It is composed of four *neṭilaṭi* (i.e. line having five *cīr*). The first four *cīr* of each line should preferably be *iyaṟcīr*, and they must be connected in the *veṇṭaḷai* manner (cf. 4.6. and 4.5.). The fifth *cīr* of each line must be *kūviḷaṅkāy* or *karuviḷaṅkāy*. A *kaṭṭaḷai-kalittuṟai* should have as its last letter an *-ē.*

11.5. *kaṭṭaḷai-kalippā.*

A *kaṭṭaḷai-kalippā* contains eight half-lines with four *cīr* each. Each one of these half-lines must start with a *nēr-acai*. Two half-lines together count as one full line, hence a *kaṭṭaḷai-kalippā* contains four lines with eight *cīr* each.

12. 1. *VAÑCIPPĀ* and 2. *VAÑCIPPĀVIṈAM.*

**12.1.* *VAÑCIPPĀ.*

12.1.1.

vañcippā consists of *kaṉi-cīr* (cf. 3.4.) and of *niḻal-cīr* (cf. 3.5.). It will take mainly *vañci-taḷai* (cf. 4.7. and 4.8.). It has *kuṟaḷ-aṭi* and *cintaṭi.*

12.1.2.

The rhythm of *vañcippā* is called *tūṅkal-ōcai* (i.e. "of slow movement"). The three forms of this rhythm are to be defined as follows:

a) *ēnticai-tūṅkal:* only *vañci-taḷai*, agreeing, throughout the stanza.
b) *akaval-tūṅkal:* only *vañci-taḷai*, disagreeing, throughout the stanza.
c) *pirinticai-tūṅkal:* both forms of *vañci-taḷai* occur together with other forms of *taḷai*, too.

12.1.3.

A full *vañcippā* is built up as follows:
three (or more) lines as described in 12.1.1./2;

one *taniccol* (cf. 10.5.5.);
one *akaval-curitakam* (cf. 10.5.6.).

*12.2. *VAÑCIPPĀVIṈAM.*

12.2.1. vañci-tālicai.

This subtype is composed of three stanzas, all of them dealing with the same topic. Each of these stanzas consists of four lines with two *cīr* each.

12.2.2. vañci-turai.

This subtype has only one stanza built up from four lines with two *cīr* each.

12.2.3. vañci-viruttam.

This subtype has one stanza built up from four lines with three *cīr* each.

*13. *MARUṬPĀ.*

13.1.

marutpā is composed of elements of *veṇpā* and of *āciriyappā*. The first part of the stanza has the form of a *veṇpā* (cf. 8.1.), the second part (mainly the last two lines) has the form of an *āciriyappā* (cf. 9.1., especially 9.1.4.).

13.2.

Different forms of *marutpā* may be defined only with regard to the contents or themes of the respective poem. *marutpā* will be employed mainly in some *turai* of the *puram*-genre of Tamil poetry, mainly in *puram-kaikkiḷai*, *vālttu*, *vāyuraivālttu* and *ceviyarivurūu*.

PART TWO

ANNOTATIONS AND ILLUSTRATIONS

II.0.1.

The old tradition of Tamil prosody *(Tolkāppiyam)* enumerates 34 elements, including those listed above, except *taḷai*. (Nevertheless, *taḷai* is treated in some detail in *Tolkāppiyam* too.) The high number of elements in this ancient treatise is due to the fact that these "literary compositions" are considered in all their aspects, not only with regard to prosody proper as in the later grammatical works.

Some notes on the English nomenclature chosen (or coined) here for the "six elements" seem to be necessary:

1. eḻuttu "phone".

It appears to be highly difficult (if not impossible) to comprise the whole concept of *eḻuttu* within one single term in English, and more so with regard to *eḻuttu* in poetics. Previous translations mostly use the term "letter" which refers mainly to the graphic or alphabetic aspect and by this reflects the obvious etymological derivation of the Tamil term from the verb *eḻutu* "to write". But this is only one part of the whole and—for our purpose—the most peripheral one. Other translations use the term "sound", which seems to be more appropriate in the circumstances given here, but which anyhow carries the connotation of "a basic, single phonetic unit"—and *eḻuttu* may comprise more than that. D. ALBERT, in his translation of *Tolkāppiyam* (cf. Bibliography) discusses this problem in short and tries to find a solution by explaining *eḻuttu* as "Phonemic Representation" (pp. XII f.), which is unprecise, as there are a number of elements which count well among the *eḻutta*, but which are never "phonemes" in the exact linguistic sense (e.g. *aḷapeṭai* or *āytam*). To put it briefly: We can't depend on any of the previous endeavours, but should rather try to find another term which is general enough to offer the possibility of being interpreted (or: newly defined) within this very special connotation. By purpose we chose a term which is rather uncommon and very seldom used, hence—by the same token—would be free of any special connotation and open to a new definition. Let us state, then, that by the term "phone" we want to designate all the possible components of the Tamil term *eḻuttu* together, laying some stress anyhow on the phonetical aspects.

eḻuttu may denote the graphic or alphabetical sign, the symbol drawn to represent a single sound as well as a whole syllable (and this alone is sufficient—strictly speaking—to reject the term "letter" which refers to the "alphabetic script" rather than to a syllabic one).

eluttu denotes a single sound (a vowel or a consonant) as well as a whole syllable, even a very complex one. (Cf. for instance below, II.5.2., where in the first example *tērntu* counts as one single *eluttu* only.)

eluttu is often used to denote those sounds only, which have a place-value in the metrical system, i.e. which have to be taken into consideration while forming an *acai* ("metreme"). Hence, there exist "sounds" which, under certain circumstances, are not considered as *eluttu* on their own, though they are written and pronounced (cf. 1.2.).

All these aspects we claim to include in the term "phone", being however well aware of the fact that this definition goes far beyond its original sense and hence considering it as a "terminological auxiliary".

2. *acai* "metreme".

The concept of *acai* is peculiar to the Tamil system of prosody alone. Hence, no term from any other prosodical system is applicable to it. Earlier endeavours to describe this concept in terms known to us have led to misunderstandings, due to the connotations these terms carry with them. The most common solution of calling *acai* "metrical syllable" leads to complications, as consequently we have to distinguish between "metrical" and "linguistic" syllable; moreover, the term "syllable" itself is misleading, as it carries the connotation of "speech unit containing one vowel (or sibilant)", which is not necessarily the case with *acai*.

Hence, we searched for a term which, primarily, should be free of any connotation from other contexts, and which secondly should indicate the position of *acai* within the system. Consequently, the term "metreme" was coined with the idea that it should indicate "the smallest metrical unit which is of relevance for the system", just as the term "phoneme" indicates the smallest phonetical unit bearing sense.

3. *cīr* "metrical foot".

cīr corresponds in its function and position within the system to what we know as "foot of a verse", hence this term could be taken over without any difficulty.

4. *taḷai* "linkage".

This term should be understood in the exact sense of the English word as given by CHAMBER's 20th Century Dictionary: "an act or mode of linking".

5. *aḍi* "metrical line".

This term denotes what is often called "verse" in English, too. But as the term "verse" is ambiguous, also being used to denote a whole "stanza" instead of a single line only, we chose to retain the simple but unmistakable term "line".

6. *toḍai* "ornament"/"ornamentation".

toḍai is twofold in its denotation: on the one hand it refers to the five different kinds of ornament known to Tamil prosody, and on the other hand it denotes seven possibilities of arrangement of these ornaments within one line, hence seven methods of ornamentation.

Earlier endeavours to translate *toḍai* by "rhyme" or "alliteration" must be rejected, as the two ornaments *muraṇ* and *aḷapeḍai-toḍai* can't be grouped under them. (Cf. 6.3., 4) and 5).) "rhyme" is rather apt to denote *iyaipu* and perhaps

eḻukai, whereas "alliteration" may be used with reference to *mōṉai*, hence, both these terms denote single elements of *toṭai* rather than the whole system itself.

II.1.

The transliteration of the Tamil alphabet follows that of the Madras University Tamil Lexicon:

அ	*a*	ஆ	*ā*	இ	*i*	ஈ	*ī*
உ	*u*	ஊ	*ū*				
எ	*e*	ஏ	*ē*	ஐ	*ai*		
ஒ	*o*	ஓ	*ō*	ஔ	*au*		
க	*ka*	ங	*ṅa*	ச	*ca*	ஞ	*ña*
ட	*ṭa*	ண	*ṇa*	த	*ta*	ந	*na*
ப	*pa*	ம	*ma*				
ய	*ya*	ர	*ra*	ல	*la*	வ	*va*
ழ	*ḻa*	ள	*ḷa*	ற	*ṟa*	ன	*ṉa*
ஃ	*ḵ*						

This system has one single Latin letter for each single Tamil sign. Hence, stop-consonants will always be represented by one single sign each, irrespective of their actual pronunciation. (The distinction of tenues and mediae does exist in speech performance, but not in Tamil grammatical theory.)

There is a widespread opinion, that the whole concept of *eḻuttu* was essentially different in the phonological part of traditional Tamil grammars from the concept in the prosodical part of those grammars (especially with reference to *Tolkāppiyam*). But this opinion seems to be rather untenable; in fact, the phonological parts of Tamil grammars give general information about all aspects of *eḻuttu* and the prosodical parts show additions and exceptions from the general rules, as far as they are relevant to prosodical purposes.

II.1.1.

āytam is a "phone" which may occur between a short vowel and a following stop consonant. It may be formed by means of Sandhi-rules, representing *l* or *ḷ* (after short vowel and followed by a stop consonant), or it may be used in poetry in order to change a short syllable into a long one in places where this is needed. (E.g. *itu* becomes *iḵtu*.)

aḷapeṭai denotes the overlengthening of one *eḻuttu*, vowel as well as consonant.— In vowel-*aḷapeṭai*, a long vowel is lengthened further by adding to it the short vowel of the same sound quality (e.g. *verīi, ulāam*). In pronunciation this combination becomes one single overlong syllable; yet, in metrical scanning, the *aḷapeṭai*-vowel may form one metreme on its own (cf. below, II.1.2.). Consonant-*aḷapeṭai* is formed by doubling the respective consonant. But this form of *aḷapeṭai* occurs very rarely only.

Referring to the "groups of consonants" (cf. above, 1.1.c), it should be noted that *valliṉam* does not denote the phonological shape of the sound in actual speech performance, but rather a general quality of the specific *eḻuttu*. In terms of linguistics, *valliṉam* represents plosives, *melliṉam* nasals and *iṭaiyiṉam* semivowels and liquids.

II.1.2.

This rule is relevant mainly to the *veṇpā* metre (cf. above, 8.), as only in *veṇpā* the prescriptions for *cīr* and *taḷai* have to be followed in a strict manner, whereas in other metres these rules are more open to exceptions.

Especially overshort *u* poses many problems which can't be dealt with here, as they demand a thorough and detailed study. Nevertheless, it should be mentioned here, that the dropping of syllables containing overshort *u* is essential for the definition of the different kinds of *aṭi* according to *Tolkāppiyam*, i.e. definition of *aṭi* with regard to the number of *eḻuttu* (cf. above, 5.1.b and 5.2., and below, II.5.2.).

With regard to *aḷapeṭai*, it is often difficult or even impossible to decide whether it should be counted as a metreme or should be dropped. As an example, the second line of *MUTTOḶḶĀYIRAM* 2 is given here; it is one line of a *veṇpā* verse, hence the rules for *cīr* and *taḷai* are very strict.

veḷḷantīp	*paṭṭa*	*teṉaverīip*	*-puḷḷiṉantaṅ*
– – –	– –	= a) = – b) =	– = –

Both solutions in scanning the third *cīr* are permissible here.

a) = = – (i.e. counting the *aḷapeṭai* vowel as one metreme) forms a three-*acai* *cīr* ending in *nēr*, thus leading to one correct *veṇcīr-veṇṭaḷai*.

b) = = (i.e. dropping the *aḷapeṭai* vowel) forms a *nirai*-ending two-*acai cīr*, leading to one correct *iyaṟcīr-veṇṭaḷai*.

Some examples for *aḷapeṭai* that must be counted as a metreme will follow here. All these examples are taken from *MULLAIPPĀṬṬU*.

naṉantalai	*yulakam*	*vaḷaii*	*nēmiyoṭu*
= =	= –	= –	– = –
nīrcela	*nimirnta*	*māal*	*pōlap*
– =	= –	– –	– –
atiral	*pūtta*	*āḷukoḷip*	*paḷāar*
= –	– –	– = –	=–

In all these three examples, the *aḷapeṭai* vowels must be counted as one metreme each, as otherwise there would be *cīr* consisting of a single *acai* only, which are not permissible in the respective places.

II.2.3.

Examples for the different possible stuctures of a *nēr-acai*:

a	(= *V)*	*ka*	(= CV)
al	(= VC)	*kal*	(= CVC)
ā	(= V̄)	*kā*	(= CV̄)
āl	(= V̄C)	*kāl*	(= CV̄C)

II.2.4.

Examples for the different structures of a *nirai-acai*:

aṭi	(= V-CV)	*aṭā*	(= V-CV̄)
kuru	(= CV-CV)	*kurā*	(= CV-CV̄)
aṇil	(= V-CVC)	*aṇār*	(= C-CV̄C)
maṭal	(= CV-CVC)	*kaṭām*	(= CV-CV̄C)

II.2.5.

As an example for the splitting into *nēr-acai* and *nirai-acai*, a stanza from *KUṞUNTOKAI* is given here. Each line will be quoted first in its original form, and following that, split into the single *acai*. As a third step, the symbols for the respective *acai* will be indicated.

nōmeṉ	*ṉeñcē*	*nōmeṉ*	*ṉeñcē*
nōm/eṉ	*ṉeñ/cē*	*nōm/eṉ*	*ṉeñ/cē*
– –	– –	– –	– –

imaitīyp	*paṉṉa*	*kaṇṇīr*	*tāṅki*
imai/tīyp	*paṉ/ṉa*	*kaṇ/ṇīr*	*tāṅ/ki*
= –	– –	– –	– –

amaitaṟ	*kamaintanaṅ*	*kātalar*
amai/taṟ	*kamain/tanaṅ*	*kā/talar*
= –	= =	– =

amaivila	*rākuta*	*ṉōmeṉ*	*ṉeñcē*
amai/vila	*rā/kuta*	*nōm/eṉ*	*ṉeñ/cē*
= =	– =	– –	– –

II.2.7.

The phenomenon of *nērpu* and *niraipu* occurs according to the later tradition of Tamil prosody only as the very last *cīr* of *veṇpā* stanzas. Accordingly, only some last lines of stanzas from *MUTTOḶḶĀYIRAM* will be given here as examples.

naccilaivēṟ	*kōkkōtai*	*nāḷu*	
nac/cilai/vēṟ	*kōk/kō/tai*	*nāḷu*	(2)
– = –	– – –	–+	
kallārtōḷ	*kiḷḷi*	*kaḷiṟu*	
kal/lār/tōḷ	*kiḷ/ḷi*	*kaḷiṟu*	(23)
– – –	– –	=+	
muṟaiyō	*veṉaniṉṟār*	*moyttu*	
muṟai/yō	*veṉa/niṉ/ṟār*	*moyttu*	(15)
= –	= – –	–+	
yūrtirainīr	*vēli*	*yulaku*	
yūr/tirai/nīr	*vē/li*	*yulaku*	(1)
– = –	– –	=+	

II.3.2.

As examples for the use of *acai-cīr*, four stanzas from *TIRUKKUṞAḶ* are given here. These are *veṇpā* stanzas of two lines; the last *cīr* of the last line must be an *acai-īr*. Each one of the four kinds of *acai-cīr* will be shown in the following four examples.

maṟappiṉu	*mōttuk*	*koḷalākum*	*pārppāṉ*	
= =	– –	= – –	– –	
piṟappoḻukkaṅ	*kuṉṟak*	*keḷum*		(134)
= = –	– –	=		
ākka	*miḻantēmeṉ*	*ṟallāvā*	*rūkkam*	
– –	= – –	– – –	– –	
oruvantaṅ	*kaittuḷai*	*yār*		(593)
= – –	– =	–		
nakutaṟ	*poruṭṭaṉṟu*	*naṭṭaṉ*	*mikutikkaṉ*	
= –	= – –	– –	= – –	

mēṟceṉ *riḷiṭṭaṟ* *poruḷḷu* (784)
— — = — =+

irappa *ṉirappārai* *yellā* *mirappiṟ*
= — = — — — — = —

karappā *riravanmi* *neṉṟu* (1067)
= — = — — — +

II.3.3. and *II.3.4.*

As there scarcely exist stanzas having either *iyaṟcīr* or *uriccīr* alone, these two groups are taken together here and some stanzas containing both these types of *cīr* (as well as *acai-cīr* in the case of a *veṇpā*) will be quoted and scanned.

MUTTOḶḶĀYIRAM-6

mālai *vilaipakarvār* *kiḷḷik* *kaḷaintapūc*
— — = = — — — = =

cāla *mikuvatōr* *taṉmaittāl* *-kālaiyē*
— — = = — — — — — —

viṟpayil *vāṉakam* *pōlumē* *vēlvaḷavaṉ*
— = — = — = — = —

poṟpā *ruṟantai* *yakam*
— — = — —

KUṞUNTOKAI-6

nalleṉ *ṟaṉṟē* *yāmañ* *collavin*
— — — — — — — =

tiṉitalañ *kiṉarē* *mākkaḷ* *muṉiviṉṟu*
= = = — — — = — —

naṉtalai *yulakamun* *tuñcum*
= = = = — —

ōryāṉ *maṉṟa* *tuñcā* *tēṉē*
— — — — — — — —

II.3.5.

This example for *poṭuccīr* is taken from the commentary for *kārikai* No. 9 of *YĀPPARUNKALAKKĀRIKAI*. The first 16 lines show all the 16 different forms of *poṭuccīr* as their first *cīr*. It must be noted, however, that in lines 11, 13 and 15 the scanning of the first *cīr* must take into consideration the wordboundaries within the *cīr*, so that in these cases *nēr-acai* consisting of one short syllable only will occur, though this syllabe is followed by another one within the same *cīr*.

(Additionally to the symbols, the pattern-words for all the 16 *poṭuccīr* will be given, too, in what follows.)

1) *aṅkaṉvāṉat* *tamarararacarum*
— — — — = = = —

[tēmāṭaṉpū]

2) *veṅkaḷiyāṉai* *vēlvēntarum*
— = — — — — =

[kūviḷantaṉpū]

3) *vaḷivārkūntaṉ* *maṅkaiyaruṅ*
= — — — — — =

[puḷimāṭaṉpū]

4) *kaṭimalarēntik*   *kataḻntiṟaiñcac*
= = – –   = = –
[karuviḷantaṉpū]
5) *ciṅkañcumanta*   *maṇiyaṇaimicaik*
– – = –   = = =
[tēmānaṟumpū]
6) *koṅkivaracōkiṉ*   *koḻuniḻaṟkīḻc*
– = = –   = = –
[kūviḷanaṟumpū]
7) *ceḻunīrppavaḷat*   *tiraḷkāmpiṉ*
= – = –   = – –
[puḷimānaṟumpū]
8) *muḻumatipuraiyu*   *mukkuṭainīḻal*
= = = –   – = – –
[karuviḷanaṟumpū]
9) *veṅkaṇviṉaippakai*   *viḷiveytap*
– – = =   = – –
[tēmānaṟuniḻal]
10) *poṉpuṉaineṭumatil*   *puṭaivaḷaippa*
– = = =   = = –
[kūviḷanaṟuniḻal]
11) *aṉantacatuṭṭaya*   *mavaiyeyta*
= – = =   = – –
[puḷimānaṟuniḻal]
12) *naṉantalaiyulakuṭa*   *ṉavainīṅka*
= = = =   = – –
[karuviḷanaṟuniḻal]
13) *mantamāruta*   *maruṅkacaippa*
– – – =   = = –
[tēmātaṉṉiḻal]
14) *vantaratuntumi*   *niṉṟiyampa*
– = – =   – = –
[kūviḷataṉṉiḻal]
15) *vilaṅkucāmarai*   *yeḻuntalamara*
= – – =   = = =
[puḷimātaṉṉiḻal]
16) *nalaṅkiḷarpūmaḻai*   *naṉicoritara*
= = – =   = = =
[karuviḷataṉṉiḻal]
17) *iṉitirun*
18) *taruṇeṟi*   *naṭāttiya*   *vātitaṉ*
19) *ṟiruvaḷi*   *paravutuñ*   *cittipeṟṟa*   *poruṭṭē*

II.4.3. and *II.4.4.*

NOTE: Here and henceforth the different kinds of *taḷai* will be indicated by the following symbols : ∪ «agreeing in *nēr*»; ⊎ «agreeing in *nirai*»; ∩ «disagreeing».

In each example, only those forms of *taḷai* being under discussion in the respective systematic place will be indicated by those symbols.

Example: *NAṞṞIṆAI*-102 (quoted after *YĀPPIYAL*, p. 57) (*āciriya-taḷai* agreeing in *nēr* and *āciriya-taḷai* agreeing in *nirai*).

koḷuṅkural kuṟaitta cevvāyp paiṅkiḷi
= = ⊎ = – ∪ – – ∪ – = /
yañca lōmpi yārpalaṅ koṇṭu
– – ∪ – – ∪ – = / – – ∪
niṉkuṟai muṭitta piṉṟai yeṉkuṟai
– = ⊎ = – ∪ – – ∪ – = /
ceytal vēṇṭumāl kaitoḻu tirappal
– – ∪ – = / – = ⊎ = – ∪
palkōḷ palavin cāra lavarnāṭṭu
– – / = – ∪ – – / = – – /
niṉkiḷai maruṅkiṟ cēṟi yāyi
– = ⊎ = – ∪ – – ∪ – – ∪
ṉammalaik kiḻavōrk kuraimali yimmalaik
– = ⊎ = – / = = / – = /
kāṉak kuṟavar maḷamaka
– – / = – / = = /
ḷēṉal kāva lāyiṉa ḷeṉavē
– – ∪ – – ∪ – = ⊎ = – //

II.4.5 and *II.4.6.*

These two forms of *veṇṭaḷai* are the only forms of *taḷai* permitted in *veṇpā* stanzas. *iyaṟcīr-veṇṭalai* is always disagreeing (∩) and *veṇcīr-veṇṭaḷai* is always agreeing in *nēr* (∪). As the *veṇpā* metre underlies very strict rules, *veṇṭaḷai* should not only be found within one line of the stanza but also as the linkage from one line to the next.

Examples: a) *TIRUKKUṞAḶ*-824.

mukatti ṉiṉiya nakāa vakattiṉṉā
= – ∩ = – ∩ = – ∩ = – – ∪
vañcarai yañcap paḷum
– = ∩ – – ∩ = //

b) *MUTTOḶḶĀYIRAM*-15.

niṟaimatipōl yāṉaimē ṉīlattār māṟaṉ
= = – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – ∩
kuḷaitōṉṟa ñālat taracar — tiṟaiko
= – – ∪ – – ∩ = – ∩ = – ∩
ḷiṟaiyō veṉavaṉ ṟiḷamperuta liṉṟi
= – ∩ = – ∩ = = – ∪ – – ∩
muṟaiyō veṉaniṉṟār moyttu
= – ∩ = – – ∪ –+ //

II.4.7. and *II.4.8.*

Example from the commentary for *kārikai* No. 11 of *YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI*. (*vañci-taḷai*, agreeing ⋓ and *vañci-taḷai*, disagreeing ∩.)

mantānila *maruṅkacaippa*
– – = ⋓ = = – /

veṉcāmarai *puḷaipeyartarac*
– – = ⋓ = = = ∩

centāmarai *nāṉmalarmicai*
– – = ∩ – = = ⋓

yeṉavāṅ
= – /

kiṉiti *ṉotuṅkiya* *viṟaivaṉai*
= – / = = / = = /

maṉamoḻi *meykaḻiṉ* *vaṉaṅkutu* *makiḻntē*
= = / – = / = = / = – //

NOTE, that only the first three lines of this stanza have *vañci-taḷai*, the rest of the stanza consists of *iyaṟcīr* only.

II.4.9.

Example from the commentary for *kārikai* No. 11 of *YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI*. (*kali-taḷai*, always disagreeing.)

celvappōrk *kaṭakkaṇṇaṉ* *ceyirttеṟinta* *ciṉavāḻi*
– – – ∩ = – – ∩ = = – ∩ = – – /

mullaittār *maṟamaṉṉar* *muḷittalaiyai* *murukkippōy*
– – – ∩ = – – ∩ = = – ∩ = – – /

ellainīr *viyaṉkoṇmū* *viḷainuḷaiyu* *maṭiyampōṉ*
– – – ∩ = – – ∩ = = – ∩ = – – /

mallalōṅ *keḻilyāṉai* *marumampāyn* *tolittatē*
– – – * ∩ = – – ∩ = – – ∩ = = //

(*NOTE: The first *cīr* of the last line must be scanned with consideration of the wordboundary, as the commentary of YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI calls this stanza a *kalippā* with unperturbed *kali-taḷai*. Scanning this *cīr* in the usual way (— =) would lead to an *āciriya-taḷai* here.)

II.5.1.

The essential difference between the two traditional definitions of *aḍi* is very often overlooked and hence, misunderstandings are created.

For the author of *Tolkāppiyam aḍi* is simply "that which contains four *cīr*". Lines of those metres which demand more or less *cīr* for one *aḍi* are described as permitted exceptions to this rule. All the general statements of *Tolkāppiyam* concerning *aḍi* refer to a line of four *cīr* only. This fact also provides the logical background for the definition of the different methods of ornamentation (6.4.), which are based on a line containing four *cīr* only, in the later tradition of Tamil prosody, too.

II.5.2.

In order to understand the definition of *aḍi* according to *Tolkāppiyam*, it is essential to note, that (over)short *u* may be dropped in scanning, that is to say, it

does not have place-value. As an example, illustrating *Tolkāppiyaṉar*'s definition of the different kinds of *aḻi*, we will quote some lines from Iḷampūraṇar's commentary for *nūṟpā* No. 50 of the *ceyyuḷiyal* of *Tolkāppiyam*.

tērntu tērntu cārntu cārntu

(This line has four *cīr* with together four *eḻuttu* only; vowelless consonants and *-u* dont count, hence, each single *cīr* consists of one single *eḻuttu* only.)

kuṉṟu koṇṭu niṉṟa māḷu

(This line has four *cīr* with together five *eḻuttu*; the first, second and fourth *cīr* are made up of one single *eḻuttu* each, whereas the third *cīr* has two *eḻuttu: niṉ* and *ṟa*.)

āṟu cūḷi nīṟu pūci

(This line has four *cīr* with together six *eḻuttu*; the first and third *cīr* are made up from one *eḻuttu* only each, while the second and fourth *cīr* consist of two *eḻuttu* each.)

kāmañ ceppātu kaṇṭana molimō

(This line has four *cīr* with together ten *eḻuttu*; the first and second *cīr* are made up from two *eḻuttu* each (the final *-u* of *ceppātu* being without place-value), and the last two *cīr* consist of three *eḻuttu* each.)

viritiraip peruṅkaṭal vaḷaiiya vulakamum

(This line has four *cīr* with together sixteen *eḻuttu*, each *cīr* consisting of four *eḻuttu*. It must be noted, that the *aḷapeṭai* of the third *cīr* has a place-value here, counting as one *eḻuttu*.)

amarkāṇi ṉamarkaṭantavar paṭaivilaṅki yetirniṟṟaliṉ

(This line has four *cīr* with together twenty *eḻuttu*, which is the uppermost limit according to *Tolkāppiyam*. The first *cīr* has four *eḻuttu*, the second *cīr* has six *eḻuttu*, and the remaining two *cīr* are made up from five *eḻuttu* each.)

II.6.1.

It must be noted that, besides the normal rhyming of sounds of the same quality, the following sounds, too, are understood as rhyming with one another within the same group:

Vowels: *a, ā, ai, au.*
i, ī, e, ē.
u, ū, o, ō.

Consonants: *ñ* and *n*.
m and *v*.
t and *c*.

II.6.3.

Examples taken from the commentary for *kārikai* No. 18 of *YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI*.

1. *mōnai:*

māvum puḷḷum vativayiṟ paṭara
mānīr virinta pūvuṅ kūmpa
mālai toṭutta kōtaiyuṅ kamaḻa
mālai vanta vāṭai
māyō ṉiṉṉuyirp puṟattiṟut taṟṟē

(The first *cīr* of each line are alliterating in their first phone: *mā*.

2. *etukai:*

vaḷiyērka ṉīrmalka vāṉporuḷkuc ceṉṟār
kaḷiyār kaṉaṅkuḻāy kāṉārkol kāṭṭuḷ
iḷiyiṉ muḻakkañci yīṅkavuḷ vēḻam
piḷiyiṉ puṟattacaitta kai

The first *cīr* of each line are rhyming in their second phone: *ḷi*, while the first phones of all the lines are short.

3. *iyaipu:*

iṉṉakait tuvarvāyk kiḷaviyu manaṅkē
naṉmā mēṉic cuṇaṅkumā ranaṅkē
āḷamait tōḷi yūḻalu manaṅkē
arimatar maḻaikkaṇu manaṅkē
tirunutaṟ poṟitta tilatamu manaṅkē

All these lines are rhyming in the end: *anaṅkē.*

4. *muraṇ:*

iruḷparan taṉṉa māṉīr maruṅkiṉ
nilavukuvit taṉṉa veṇmaṇa lorucirai
irumpi ṉaṉṉa karuṅkōṭṭup puṉṉai
poṉṉi ṉaṉṉa nuṇṭā tiṟaikkuñ
ciṟukuṭip paratavar maḷamakaḷ
peṟumatar maḻaikkaṇu muḷaiyavā laṇaṅkē

Always two successive lines have *muraṇ-toṭai* in their first *cīr*:
iruḷ "darkness" and *nilavu* "light"
irumpu "iron" and *poṉ* "gold"
ciṟu "small" and *peṟu* "big"

5. *aḷapeṭai:*

āa vaḷiya valavaṉṟaṉ pārppiṉō
ṭīi riraiyuṅkoṉ ṭīraḷaip paḷḷiyuḷ
ṭūun tiraiyalaippat tuñcā tiṟaivaṉṟōḷ
mēe valaippaṭṭa nampō ṉaṟunutāl
ōo vuḻakkun tuyar

Each line starts with a vowel-*aḷapeṭai.*

Consonant-*aḷapeṭai* is possible only with the consonants of the *melliṉam*-group and *y, v, l, ḷ.*

Examples: *maṅṅkalam, maññcu.* Consonant *aḷapeṭai* occurs very seldom, and only in poetry.

II.6.4.

The following examples are taken from the commentary for *kārikai* No. 20 of *YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI.* The first example shows all the seven possible methods for *etukai-toṭai* and the second example those for *aḷapeṭai-toṭai.* The name of the respective methods of ornamentation will be given within brackets at the end of each line.

1. *etukai*

poṉṉi ṉaṉṉa poṟicuṇaṅ kēntip (iṇai)
paṉṉaruṅ kōṅki ṉaṉṉalaṅ kavaṟṟi (poḻippu)
miṉṉiva roḷivaṭan tāṅki maṉṉiya (orūu)

nannira manmulai minnilai varutti (kūlai)
ennaiyu milukkan lunnuvil linnalai (mērkaluvāy)
anna menpelai pōlap panmalark (kīlkkaluvāy)
kanniyam punnai yinnilar runniya (murru)
mayilēr cāyal vānutal
ayilvē lunkanem marivulolail lanavē

2. *alapelai*
lāal lāa maraimala rulakkip (inai)
pūuk kuvalaip pōo laruntik (polippu)
kāayc cenner karillup pōoy (orūu)
māal lāan mōol lerumai (kūlai)
lēem punalilaic cōor pāan (mērkaluvāy)
mīi nāarn lukaluñ cīir (kīlkkaluvāy)
ēe rāar nīi nīir (murru)
ūran ceyla kēnmai
āyvalail lōlik kalarā nālē

One more example will show all the seven possible ways of *muran-lolai.*

3. *muran*
cīralip pēraka lalku lolkupu (inai)
curuṅkiya nucuppir perukuvalan lāṅkik (polippu)
kuvintucunaṅ karumpiya koṅkai virintu (orūu)
ciriya periya nikarmalark kōlailan (kūlai)
velvalail lōluñ cēyarik karuṅkanum (mērkaluvāy)
irukkaiyu nilaiyu mēnteli liyakkamun (kīlkkaluvāy)
luvarvāyl līñcolu muvantenai muniyālu (murru)
enru minnana mākumali
ponrikal neluvēr pōrval lōyē

As *muran* is an ornament based on the meaning of the words, it can't be understood without a detailed explanation here:
First line *(inai): cīr* "small" — *pēr* "big"
Second line *(polippu): curuṅku* "small" — *peru* "big"
Third line *(orūu): kuvintu* "joined; heaped up" — *virintu* "spread; expanded"
Fourth line *(kūlai): ciriya* "small" — *periya* "big" — *nikar* "equal"
Fifth line *(mērkaluvāy): vel* "white" — *cē* "red" — *karum* "black"
Sixth line *(kīlkkaluvāy): irukkai* "sitting" — *nilai* "standing" — *iyakkam* "moving"
Seventh line *(murru): luvar* "astringent" — *līm* "sweet" / *uvantu* "rejoicing" — *muniyālu* "not being angry".

(Note that *murru-muran* in the seventh line is a sort of "auxiliary construction" only, consisting of two individual pairs of *muran*, as it will be nearly impossible to find four words that are "antithetical" among themselves.)

II.6.5.

Examples from *YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI*, pp. 53 f.

1) *centolai*
pūlla vēṅkai viyancinai yēri
mayilina makavu nālan
nannular kolicci manallakal lōnē

2) *iraṭṭai-toṭai*

okkumē yokkumē yokkumē yokkum
viḷakkiṉuḷ cīṟeri yokkumē yokkum
kuḷakkoṭṭip pūvi niṟam

3) *antāti-toṭai*

ulakuṭaṉ viḷakku moḻitika ḻavirmati
matinala naḻikkum vaḷaṅkeḻu mukkuḷai
mukkuḷai nīḻaṟ poṟpuḷai yācaṉam
ācaṉat tirunta tiruntoḻi yaṟivaṉav
vācaṉat tirunta tiruntoḻi yaṟivaṉai
yaṟivucē ruḷḷamō ṭaruntavam purintu
tuṉṉiya māntara teṉpa
paṉṉaruñ ciṟappiṉ viṇmicai yulakē

(All the four possible kinds of *antāti* are included in this stanza: *eḻuttu-antāti* (i.e. repetition of a single phone): *tu* and *pa* in the last three lines.

acai-antāti (i.e. repetition of a metreme): *mati* in the first two lines.

cīr-antāti (i.e. repetition of a metrical foot): *mukkuḷai* and *ācaṉam* in lines two, three and four.

aṭi-antāti (i.e. repetition of a whole line): lines four and five.

Moreover, *ulaku*, the first word of the first line, is repeated as the last word of the last line, too, thus forming a circle of the whole poem.)

II.7.5.

Examples from *YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI*, pp. 72 and 78.

taṭamaṇṭu tāmaraiyiṉ ṟāṭā ṭalavaṉ
iḷamaṇṭic celvataṉaik kaṇṭu -peṭaiñeṇṭu
pūḻik kaṭavaṭaikkum puttūrē poykaṭin
tūḻi naṭāyiṉā ṉūr

This stanza is *iruvikaṟpa*: the first and second line have *-ṭa-* as their second phone each, in both cases preceded by a short phone. Lines three and four have *-ḻi-* as second phone each, in both cases preceded by a long phone.

ariya varaikīṇṭu kāṭṭuvār yārē
periya varaivayiraṅ koṇṭu -teriyiṟ
kariya varainilai yārkāyntā leṉceyvār
periya varaivayiraṅ koṇṭu

This stanza is *oruvikaṟpa*: all the four lines have *-ri-* as their second phone, preceded by a short phone in each line. (This stanza is actually rhyming in four phones over all the four lines: *-riya varai-*; however, this is of less importance in this specific context, as the different kinds of *vikaṟpa* are defined with respect to the second phone of a line only.)

The following stanza is *palavikaṟpa*. There are rhymes in the first two lines and in the last two lines, but the three lines that come in between have different phones not fitting to neither of the two sets of rhyme in the beginning or the end of the stanza.

vaiyaka mellāṅ kaḻaṉiyā vaiyakattuc
ceyyakamē nāṟṟicaiyiṉ ṟēyaṅkaḷ ceyyakattu
vāṉkarumpē toṇṭai vaḷanāṭu vāṉkarumpiṉ
cāṟēyan nāḷṭut talaiyūrkaḷ cāṟaṭṭa

kaṭṭiyē kaccip puṟamellāṅ kaṭṭiyuḷ
ṭāṉēṟṟa māya carukkarai māmaṇiyē
āṉēṟṟāṉ kacci yakam

II.7.6.

Examples from *MUTTOḶḶĀYIRAM* (poems 3, 16, 37 — the first two lines of each poem only).

nanti ṉiḷañciṉaiyum puṉṉaik kuvimoṭṭum
panta riḷaṅkamukiṉ pāḷaiyuñ -cinti

(Here, the *taṉiccol -cinti* rhymes with *nanti* and *panta*)

niṉṟimiṉ maṉṉīr nerunaṟ ṟiraikoṇarntu
muṉṟanta maṉṉar muṭitākka -viṉṟun

(Here, the *taṉiccol -viṉṟun* rhymes with *niṉṟimiṉ* and *muṉṟanta*)

vāṉiṟku vaiyakam pōṉṟatu vāṉattu
mīṉiṟ kaṇaiyār maṟamaṉṉar -vāṉattu

(Here, the *taṉiccol -vāṉattu* rhymes with *vāṉiṟku* and *mīṉiṟ*

Types and subtypes of verses

The examples for the different types and subtypes of verses are generally taken from *PĀPPĀVIṈAM* (henceforth: *PPI*). A few examples will be taken from *CITAMPARACCEYYUṬKŌVAI (CCK)* and from Caṅkam literature.

In all the examples that follow, *acai, cīr* and *taḷai* will be indicated by means of the symbols introduced earlier (cf. 2.6. and 2.8.; II.4.3. and II.4.4.).

VEṆPĀ.

II.8.1.4.

PPI — 1: *kuṟaḷ-veṇpā; oruvikaṟpa; oḻukicai.*

tirumakaḷō pārmakaḷō teṉṉaraṅkaṉ veṟpil
= = − ύ − = − ύ − = − ύ − − ń
varumakaḷō yārōvim mālu
= = − ύ − − − ύ − + //

PPI — 2: *kuṟaḷ-veṇpā; iruvikaṟpa; oḻukicai.*

māta rilavitaḻpōṉ māṉpiṟṟō mātavaṉāl
− − ń = = − ύ − − − ύ − = − ύ
vāṉō raruntu maruntu
− − ń = − ń = + //

(According to the later tradition, metremes of the types *nērpu* and *niraipu* do occur only as the very last *cīr* of a *veṇpā*; that's why the two last *cīr* have been scanned in different manners here, though being of the same structure.)

II.8.1.5.

PPI — 7: *nēricai-veṇpā; iruvikaṟpa; oḻukicai.*

nāvalavaṉ piṉpōnta naṉṉīrt tiruvaraṅkaṅ
− = − ύ − − − ύ − − ń = = − ύ
kāvalaṉpoṟ ṟāḷāṅ kamalattē -pāvalartam
− = − ύ − − ń = − − ύ − = − ύ

pāmālai cūḷḷālap pāmālai yaiyevaṉō
— — — ɯ — — — ɯ — — — ɯ — = — ɯ
tāmā niḷarkkaḷikkuñ cālpu
— — ʌ́ = = — ɯ — + //

The *taṉiccol* at the end of the second line (*-pāvalartam*) is rhyming in the second phone with the first *cīr* of the first line as well as with the first *cīr* of the second line.

In the following stanza, the *taṉiccol* will rhyme with the first *cīr* of all the lines, as that poem is *oruvikaṟpa.*

PPI — 6: *nēricai-veṇpā; oruvikaṟpa; oḻukicai.*

ulaku pukaḻaraṅkat tuttamameyñ ñāṉat
= — ʌ́ = = — ɯ — = — ɯ — — ʌ́
tilaka ruṭaṉpayiṉṟu ceṉṟu -pulavīr
= — ʌ́ = = — ɯ — — ʌ́ = — ʌ́
nilamicaitāḻn tētti neṭumā lumakkun
= = — ɯ — — ʌ́ = — ʌ́ = — ʌ́
talamicaippē riṉpan tarum
= = — ɯ — — ʌ́ = //

II.8.1.6.

PPI — 12: *iṉṉicai-veṇpā; oruvikaṟpa; oḻukicai.*

kāvalarpōṟ kāvalarpōṟ kātaṅ kamaḻaṉantai
— = — ɯ — = — ɯ — — ʌ́ = = — ɯ
kāvalaṉaik kāvalartūyk kāvaleṉak kaṟṟuṇarntōr
— = — ɯ — = — ɯ — = — ɯ — = — ɯ
kāvalaṉē kāvalaṉē kāttiyeṉak kaṇṭuṟṟuṅ
— = — ɯ — = — ɯ — = — ɯ — — — ɯ
kāvalakā veṇṇār kalar
— = — ɯ — — ʌ́ = //

PPI — 16: *iṉṉicai-veṇpā; palavikaṟpa; oḻukicai.*

kaṇṇaṉaruḷ paṟṟārnaṉ kalviyē celvameṉak
— = — ɯ — — — ɯ — = ʌ́ — = — ɯ
kollā viraṭaṅ kuṟikkoḷpa vēṟucilar
— — ʌ́ = — ʌ́ = — — ɯ — = — ɯ
tīkkolaiyiṟ ceyporuḷē celvameṉa niṉṟaṉarā
— = — ɯ — = — ɯ — = — ɯ — = — ɯ
leṉṉē yulakiyaṟkai yeṉ
— — ʌ́ = = — ɯ — //

NOTE: *iṉṉicai-veṇpā* of *iruvikaṟpa*-type do occur, though they are not very common; hence, we have refrained from giving an example here.

II.8.1.7.

PPI — 23: *nēricai-cintiyal-veṇpā; oruvikaṟpa; oḻukicai.*

kēḷā tiruntilēṉ kēcavā veṇpalaṉai
— — ʌ́ = = ʌ́ — = ʌ́ — = — ɯ
vāḷā tiruntilēṉ vāḷliṉē -nāḷāṉārk
— — ʌ́ = = ʌ́ — = ʌ́ — — — ɯ
kāḷāṉē neṉṉiṉaiyiṅ kār
— — — ɯ — = — — //

PPI — 24: *nēricai-cintiyal-veṇpā; iruvikaṟpa; oḻukicai.*

tiruntiḻaiyāy māṟaṉ ṟiruvāy moḻiyē
= = – ψ – – ∩́ = – ∩́ = – ∩́
maruntupiṟa vippiṇikku mātar -tarumpiṇikku
= = – ψ – = – ψ – – ∩́ = = – ψ
vāyntamarun teṉpār maṭal
– = – ψ – – ∩́ = //

PPI — 25: *iṉṉicai-cintiyal-veṇpā; oruvikaṟpa; oḻukicai.*

vaḻimatuttār māṟaṉ maṉivaraimēṉ mātar
= = – ψ – – ∩́ = = – ψ – – ∩́
viḻiyeḻuti ṉālumiṇai veṟpeḻuti ṉālu
= = – ψ – = – ψ – = – ψ – – ∩́
moḻiyeḻuta lāmō moḻi
= = – ψ – – ∩́ = //

PPI — 26: *iṉṉicai-cintiyal-veṇpā; iruvikaṟpa; oḻukicai.*

cōlai malaiyaḻakar tōṇmālai kāmuṟumuṉ
– – ∩́ = = – ψ – – – ψ – = – ψ
mālaiyā yāmanāy vaikaṟaiyā yalkiraviṉ
– – – ψ – = ∩́ – = – ψ – = – ψ
ṟeṉṉēnīḻ ṭilla tevaṉ
– – – ψ – – ∩́ = //

II.8.1.8.

PPI — 20: *pakṟoṭai-veṇpā; palavikaṟpa; oḻukicai.*

imiḻtirainīr ñālat tiruḷiriya vāṉṟōyn
= = – ψ – – ∩́ = = – ψ – – ∩́
tumiḻkatirveṉ ṭiṅka ḷuḷaṉēyeñ ñāṉṟum
= = – ψ – – ∩́ = – – ψ – – ∩́
valañcey cuvaṇa vaḷavaraipōṉ māḷam
= – ∩́ = – ∩́ = = – ψ – – ∩́
polañcey matiḷkō purañcikara panti
= – ∩́ = – ∩́ = = – ψ – – ∩́
yilaṅku meḻilaraṅkat tempirāṉ palpukaḻaip
= – ∩́ = = – ψ – = ∩́ – = – ψ
pāṭiṉār pātamalar pāṭip paṇimuṭimēṟ
– = ∩́ – = – ψ – – ∩́ = = – ψ
cūṭiṉārk kuṇṭō tuyar
– = ∩́ – – ∩́ = //

There are three sets of *etukai-toṭai* in this stanza: line 1 rhymes with line 2, line 3 rhymes with lines 4 and 5, line 6 rhymes withe line 7.

PPI — 21: *pakṟoṭai-veṇpā; oruvikaṟpa; oḻukicai.*

taṇṭulāy mārpaṉ vaḷamalaicār taṇpuṟaviṉ
– = ∩́ – – ∩́ = = – ψ – = – ψ
viṇṭuḷā yōṅki miṭaikōṅkiṉ komparuḷa
– = ∩́ – – ∩́ = – – ψ – = – ψ
maṇṭukā rukka kuṟuntivalai vaṇṭaḷavaṅ
– = ∩́ – – ∩́ = = – ψ – = – ψ

kaṇṭukā renṟu kaṭukkai yuḷaṉmalartal
– = ∩́ – – ∩́ = – ∩́ = = – ψ
paṇṭunaṅ kēḷvar paruvaṅ kuṟittaleṉak
– = ∩́ – – ∩́ = – ∩́ = = – ψ
koṇṭaleva naṉṉeñcē kūṟu
– = – ψ – – – ψ –+ //

VEṆPĀVIṈAM.

II.8.2.2.

PPI — 29: *kuṟaḷ-veṇcentuṟai.*

perunūl piṟapala kaṟpatiṉ māṟa
= – ∩́ = = ∩́ – = ∩́ – – ∩́
ṉorunūl kaṟpa tūtiya muyirkkē
= – ψ – – ψ – = ψ̇ = – //

The second line of this stanza doesn't show a single *veṇṭaḷai*, but only *āciriya-taḷai* agreeing in *nēr* or in *nirai*. Moreover, the last *cīr* of the stanza is made up of two *acai*, which is forbidden in regular forms of *veṇpā*.

CCK — 29: *kuṟal-veṇcentuṟai.*

cempoṉ vēynta ceḻumaṇi maṉṟat
– – ψ – – ∩́ = = ∩́ – – ψ
tampoṉ mēruvuk kaḷimuḷi yiṉṟē
– – ψ – = ψ̇ = = ∩́ – – //

This stanza, too, has more *āciriya-taḷai* than *veṇṭaḷai*; the last *cīr* of the poem consists of two *acai.*

II.8.2.3.

PPI — 30: *kuṟaḷ-tāḻicai* (type 1).

aṇṭar nāyaka naraṅkaṇa taḷittaḷi raṇimuḷi micaipuṉai
– – ψ – = ψ̇ = = ψ̇ = = ψ̇ = = ψ̇ = = ∩́
tūyōr
– – ψ
maṇṭu teṇṭiraik kaḷaṟpuvi yiḷaippiṟa vārē
– – ψ – = ψ̇ = = ψ̇ = = ∩́ – – //

This stanza has mostly *āciriya-taḷai*; the last *cīr* is made up of two *acai*.

PPI — 32: *kuṟaḷ-tāḻicai* (type 2).

ampuya mātaṉ puṟumāl malarppaḷaṉ
– = ∩́ – – ∩́ = – ∩́ = = ∩́
tampameṉ ṟāyntilār tarma meytār
– = ∩́ – = ∩́ – – ψ – – //

Only the last linkage of this stanza is an *āciriya-taḷai*, all the other combinations being of the *iyaṟcīr-veṇṭaḷai* type; the last *cīr* of the stanza has two *acai*.

PPI — 33: *kuṟaḷ-tāḻicai* (type 3).

puravalarnīl tārtamakkup pūmakaḷkōṉ ṟiṟunaṟaiyū
= = – ψ – = – ψ – = – ∩́ = = – ∩́
riravalarik kāmam yamaṉ
= = – ψ – – ∩́ = //

There are two *kali-taḷai* in this stanza; the rest of the stanza has the features of a regular *kuṟaḷ-veṇpā*.

II.8.2.4.

PPI — 36: *veṇ-tāḻicai* (type 1).

uṇṭik kāymā ṉiṭarpē ruraiyā
− − ψ − − ʌ = − ʌ = − ψ

raṇṭal tappā lantā mattāṉ
− − ψ − − ψ − − ψ − − ψ

ṟoṇṭark kāṭcey pavar
− − ψ − − ʌ = //

This stanza has mostly *āciriya-taḷai* agreeing in *nēr*, besides *iyaṟcīr-veṇṭaḷai*.

PPI — 41: *veṇ-tāḻicai* (type 2).

vāṉmā caṟavaḷuttum vāca makiḻttāmat
− − ʌ = = − ψ − − ʌ = − − ψ

tāṉmā caṟavuraitta taṇṭamiḻppā viṉṟēṟṟē
− − ʌ = = − ψ − = − ψ − − − ψ

vāṉmāvi teṉṟaṟivā rār
− − − ψ − = − ψ − //

vāliyarvāy vīṇaṭaṅka vācavaku ṭāmpuyattā
− = − ψ − = − ψ − = − ψ − = − ψ

ṉōliyanū loṉṟilaiyē luttamanā rāyaṇaṉē
− = − ψ − = − ψ − = − ψ − = − ψ

yālimuta leṉṟaṟivā rār
− = − ψ − = − ψ − //

koṇṭā rilañciyantārk kōmāṉ kurukūruḷ
− − ʌ = = − ψ − − ʌ = − − ψ

vantā taritturaitta vaṇṭamiḻppā voṉṟilaiyē
− − ʌ = = − ψ − = − ψ − = − ψ

lantāma meṉṟaṟivā rār
− − − ψ − = − ψ − //

All these three stanzas have perfect *veṇpā* forms and features; what distinguishes them from regular *cintiyal-veṇpā* poems is the fact that here only all the three stanzas together form a full poem and that all the three must deal with the same topic.

II.8.2.5.

CCK — 35: *veṇṭuṟai; oruvikaṟpa.*

paracirukkuṉ tamiḻmūvar pāṭṭirukkuṉ tirumaṉṟiṟ paracoṉ
= = − ʌ = − − ψ − = − ʌ = − − ʌ = − ψ

ṟēnti
− − ʌ

aracirukkum perumāṉārk kāṭceyyā ṟeṉceyvār
= = − ʌ = − − ψ − − − ψ − − − ʌ

muracirukkum paḷainamaṉār muṉṉāku mannāḷē
= = − ʌ = = − − − − ψ − − − //

This stanza contains some features that are not allowed in regular *veṇpā*-poems: *kali-taḷai* and *āciriya-taḷai* agreeing in *nēr*; the last *cīr* is built from three *acai*.

II.8.2.6.

PPI — 34: *veḷi-viruttam;* three lines; *oruvikaṟpa.*

mūvā maṟaikku muṭaṉmoḻiyāy niṉṟatuvu -mukuntaṉāma
— — ᐱ = — ᐱ = = — ψ — = — ᐱ = = — ψ

mōvā namaṉvaṉ taḷakkā toḻippatuvu -mukuntaṉāmaṉ
— — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = = — ᐱ = = — ψ

tāvāta pēriṉpaṉ taṉaiviḷaivār cāṟṟuvatu -mukuntaṉāmam
— — — ψ — — — ᐱ = = — ψ — = — ᐱ = = — //

PPI — 35: *veḷi-viruttam;* four lines; *oruvikaṟpa.*

nārā yaṉaṉē nararpēr pukaḻā -taruḷkūrvāy
— — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — — ψ

pērā yiravā piṟartē nayavā -taruḷkūrvāy
— — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — — ψ

kūrā liyaṉē namaṉār kuṟukā -taruḷkūrvāy
— — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — — ᐱ

ārā vamutaṉ ṟaruḷvāy piṟavā -taruḷkūrvāy
— — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — ᐱ = — — //

ĀCIRIYAPPĀ.

II.9.1.4.

KUṞUNTOKAI — 2: *nēricai-āciriyappā;* five lines; *oḻukicai.*

koṅkutēr vālkkai yañciṟait tumpi
— = ᐱ — — ψ — = ᐱ — — ψ

kāmañ ceppātu kaṇṭatu moḻimō
— — ψ — — — ψ — = ψ = — ᐱ

payiliyatu keḻīiya naṭpiṉ mayiliyaṟ
= = — ᐱ = = ᐱ — — ᐱ = = ψ

ceṟiyeyiṟ ṟarivai kūntaliṉ
= = ψ = — ᐱ — = ψ

naṟiyavu muḷavōnī yaṟiyum pūvē
= = ψ = — — ᐱ = — ψ — — //

Besides the two types of *āciriya-taḷai*, there occur *iyaṟcīr-veṇṭaḷai, veṇcīr-veṇṭaḷai* and *kali-taḷai*, too.

Normally, an *āciriyappā* will end in *-ē*, which underlines its character as "calling" or "adressing".

One more example:

KUṞUNTOKAI — 97: *nēricai-āciriyappā;* four lines; *oḻukicai.*

yāṉē yīṉṭai yēṉē yeṉṉalaṉē
— — ψ — — ψ — — ψ — = — ψ

āṉā nōyoḷu kāṉa lakṭē
— — ψ — = ᐱ — — ψ — — ᐱ

tuṟaivaṉ ṟammū rāṉē
= — ψ — — ψ — — ᐱ

maṟaiyala rāki maṉṟat takṭē
= = ᐱ — — ψ — — ψ — —//

II.9.1.5.

CCK — 43: *iṇaikkuṟaḷ-āciriyappā* with *aḷavaṭi, kuṟaḷaṭi* and *cintaṭi.*

taṇṇeṉ kaṭukkai kaṇṇīr kaluḻtara
— — ᐱ = — ψ — — ᐱ = = ᐱ

veṇmatik kaṇṇi cūḷum
— = ∩́ — — ⩛ — — ⩛

kaṇṇuḷar kaḷavuḷ
— = ⩛́ = — ⩛

puṇṇiyap poluvi lāḷum pūṅkaḻa liṟaiñcuḷum
— = ⩛́ = — ⩛ — — ⩛ — = ⩛́ = = ∩́

viṉmicaip pōkiya vīḷuperṟa poruḷḷē
— = ∩́ — = ∩́ — = — ∩́ = — //

II.9.1.6.

KŪṞUNTOKAI — 18: *nilaimaṇṭila-āciriyappā.*

vēral vēli vērkōḷ palaviṉ
— — ⩛ — — ⩛ — — ∩́ = — ⩛

cāra nāḷaṉ cevviyai yākumali
— — ⩛ — — ⩛ — = ∩́ — = — ⩛

yāraḵ tarinlici ṉōrē cāraṟ
— — ∩́ = = ∩́ — — ⩛ — — ∩́

ciṟukōṭṭup perumpaḻan tūṅki yāṅkivaḷ
= — — ∩́ = = ∩́ — — ⩛ — = ⩛́

uyirtavac ciṟilu kāmamō perilē
= = ⩛́ = — ⩛ — = ⩛́ = —//

II.9.1.7.

PPI — 72: *aḷimaṟimaṇṭila-āciriyappā*

patikaḷi ṉatipati tirumakaḷ patiyē
= = ⩛́ = = ⩛́ = = ⩛́ = — ∩́

tutikaḷi ṉatipati tamiḻmaṟait tutiyē
= = ⩛́ = = ⩛́ = = ⩛́ = — ∩́

matikaḷi ṉatipati māṟaṉuṇ matiyē
= = ⩛́ = = ∩́ — = ⩛́ = — ∩́

natikaḷi ṉatipati varacura natiyē
= = ⩛́ = = ⩛́ = = ⩛́ = — //

As the definition of this kind of *āciriyappā* is very much based on the contents of the poem, stating that every line should be complete in itself, it seems necessary to give a translation of this stanza:

"The supreme Lord among the Lords is the Husband of Lakṣmī."
"The supreme one among the Hymns is the 'Talmiḻveda-hymn'."
"The supreme one among the intellects is Māṟaṉ's fine intellect."
"The supreme one among the rivers is the river 'Varacura'."

ĀCIRIYAPPĀVIṈAM

II.9.2.2.

PPI — 77: *āciriya-tāḻicai* (type 1).

irunila mūvaḷi yeṉavaḷarn tōṅkiya
= = ∩́ — = ⩛́ = = ∩́ — = ⩛́

tirumaṟu mārpaṉaic cintaiyuḷ vaippava
= = ∩́ — = ∩́ — — — ⩛ — = ⩛́

rorupoḻu tiṉumiḻa ruṟuvaloṉ ṟilarē
= = ⩛́ = = ⩛́ = = ⩛́ = —//

PPI — 76: *āciriya-tāḻicai* (type 2).

kañcat tirumāl kaḻalparavu māṟaṉār
– – ʌ = – ʌ = = – ψ – = ʌ
ceñcoṟ ṟiruvāy moḻiyuṇarnta cīlattār
– – ʌ = – ʌ = = – ψ – – – ψ
vañcap piṟavi valaippaṭ ṭuḻalārē
– – ʌ = – ʌ = – ʌ = – –//

āyat takumā laṭiparavu māṟaṉār
– – ʌ = – ʌ = = – ψ – = ʌ
nēyat tiruvāy moḻiyuṇarnta ñāṉattār
– – ʌ = – ʌ = = – ψ – – – ψ
māyap piṟavi valaippaṭ ṭuḻalārē
– – ʌ = – ʌ = – ʌ = – – //

tantik karuṇmālpoṟ ṟaḷparavu māṟaṉār
– – ʌ = – – ψ – = – ψ – = ʌ
cintit turaittatiru vāymoḻitēr ciṟkuṇattār
– – ʌ = = – ψ – = – ψ – = – ψ
vantip piṟavi valaippaṭ ṭuḻalārē
– – ʌ = – ʌ = – ʌ = – –//

II.9.2.3.

PPI — 78: *āciriyatturai* (first, second and fourth lines are *kaḻineṭilaṭi*; third line is *aḷavaṭi*).

alaipayilpāṟ kaṭalkaṭaintaṉ ṟamutaḷitta tiruvaraṅkat tamutai yēttuṅ
= = – ʌ = = – ʌ = = – ʌ = = – ʌ = – ψ – – ʌ
kalaipayilvaṉ ṭamiḻkkurukūr makiḻmāṟaṉ varaiyaṉaiyīr kaṭpa ṭāntīr
= = – ʌ = = – ʌ = – – ʌ = = – ψ – – ψ – – ʌ
mulaiyeṉumāṉ malakkaḻiṟṟiṉ muṉṉiṟutti viṉaiyēṉaik
= = – ʌ = = – ψ – = – ʌ = – – ʌ
kolaipayilvēl viḻiputaitta taṟanilaiyō vaṟanilaiyō kūṟu vīrē
= = – ʌ = = – ʌ = = – ʌ = = – ψ – – ψ – – //

II.9.2.4.

CCK — 54: *āciriyaviruttam* with four equal lines made up from eight *cīr* each.

aruvarukku mulakavāḻ vaṭaṅka nīttōrk kāṉantap peruvāḻvā
= = – ʌ = = ψ = – ψ – – ψ – – – ʌ = – – ψ
māḷal kāṭṭa
– – ψ – – ʌ

maruvarukkaṉ mativaḷivāṉ yamāṉaṉ ṟīnīr maṉṉeṉumeṉ
= = – ʌ = = – ʌ = – ψ – – ψ – = – ʌ
vakaiyuṟuppiṉ vaḷivu koṇṭa
= = – ʌ = – ψ – – ʌ

oruvaṉukku moruttikku muruvoṉ ṟālav vuruvaiyiṟ
= = – ʌ = – – ʌ = – ψ – – ʌ = – – ʌ
toruttaṉeṉkō vorutti yeṉkō
= = – ʌ = – ψ – – ʌ

iruvarukku muriṭṭāka voruva reṉṟōr iyaṟcolila
= = – ⌒́ = – – ⌒́ = – ⋓ – – ⌒́ = = – ⌒́
teṉiṉyāṉmaṟ ṟeṉcol kēṉē
= – – ⋓ – – ⋓ – – //

KALIPPĀ.

In this and the following chapter *(KALIPPĀVIṈAM)*, *cīr*, *acai* and *taḷai* won't be indicated as there exist nearly no restrictions for these three elements in the *kali*-metre. Stress will be layed, on the other hand, on the six elements of *kalippā*, which will be named and explained in square brackets [ ] each in its systematic place.

II.10.6.1.1.

PPI — 92: *nēricai-oṭṭāḻicai-kalippā.*

[*taravu*, made up of six *aḷavaṭi*]:
kīlālaṅ kuḷiṟutirai keḻukaṭaṉmuṟ ṟakaṉñālat
tālāla micaipavaḷa varuvaraiyuṅ karuvaraiyun
tamaveṉavāṅ kamaittatoḻiṟ ṟaṉmaiyuṭa ṉorutalaiyā
yematemateṉ ṟetiruṉariṉ ṉuyircekuttīt tirunōkkiṟ
kaṭaicivantu variparantu kaviṉpeṟuvār kuḻaipōḻnta
vaṭipuraimāṇ matarmaḻkkaṇ matipuraivā ṇaṟunutāal

[three *tāḻicai*, made up of four lines each]:
iṭantaḻuvuṅ kuṉicilaikkai yikaṉmaṟavar toḷukaṇaiyō
ṭuṭaṉṟeḻiloṇ cuṭarvaṭivēṟ kuṇavāta lorutalaiyāṟ
ṟoṭarnteḻuniṉ ṟamarēṟceṇ pakamāṟaṉ ṟuṇaiyaṭicēr
tiṭan taḻuvun tatiyareṉat teṟalarunaṉ karuḷuvaṉē

vāṭṭāṉait tuṟumaṟavar vayiravaḻaṟ piḻamperikaḷ
kōṭṭāṉai yuṭaṉvarileṉ kūrilaivē lavarmārpiṟ
ṟiṭṭānai viṉaiyaḷippa ṉumarēṟṟiv viyatuḷapat
tōṭṭāṉait toḻumāṟaṉ ṟoṇṭariṉaṉ karuḷuvaṉē

kuḷirmativā ṉakaṭuriñcuṅ koṭittēriṉ kuḻuviṉoṭu
moṭitikaḻvaṉ paṭaimaṟava ruṭaṉṟeḻilvain nutivēlāṟ
kaḷipayilven toḻilpuriva ṉumarēlvaṇ karuṇēca
ṉaḷipayiṉaṉ makiḻmaṟa ṉaṭiyariṉaṉ karuḷuvaṉē

[*taṉiccol*]:
eṉavāṅku

[*curitakam*, made up of four lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:
kāṇuti kāṇuti kaṉaliteṟ keḻiṉun
tāṇuvi ṉilaitava ṟiṉuntava ṟāvurai
kuṉṟucūḷ kūrmparaṟ koḷuneṟi
yoṉṟunī yaḻuṅkaña ruṟalē kutiyē

II.10.6.1.2.

CCK — 58: *ampōtaraṅka-oṭṭāḻicai-kalippā*

[*taravu*, made up of six *aḷavaṭi* with an additional invocational line at the beginning]:
pētaimīr pētaimīr
pūmaṉṉu ticaimukaṉum puyalvaṇṇap paṇṇavaṉum

kāmaṉṉu purantaraṉuṅ kaṭavuḷarum puḷaineruṅka
irukōṭṭuk kiḷaintaviḷu kiḷaiyavarpal lāṇṭicaippa
orukōṭṭu maḻakaḷiṟu miḷaṅkōvu muḷaṉpōla
ampoṉmaṇi matiṟṟillai naṭarāca ṉaṇimaṟukil
cempoṉmaṇip polantiṇṭērt tiruvulāp pōtuṅkāl

[three *tāḻicai*, made up of four *aḷavaṭi* each]:
pārittа pēraṇṭañ ciṟupaṇṭi koḷappeytu
vārittaṇ puṉaṟṟuñcu mālukku mālceyvīr
vērittaṇ kuḻalārkai vaḷaikoḷḷa viḻaintēyō
pūrittu vīṅkuvanum puyameṉpār cilamātar

coṉmālai toṭuttaṇinta toṇṭarkkut tuṇaivarāy
naṉmālaik kuḻaliyarpā ṉaḷḷiruḷiṟ celavallīr
paṉmāta ruyirkoḷḷal paḻiyaṉṟē pakaikoḷḷum
viṉmāra ṉuyirkoṇṭa viḻikkeṉpār cilamātar

aṅkamalaṉ muṭaittalaiyē palikkalaṉā vaiyamiṭum
maṅkaiyarka ṇalaṅkavarvāṉ palikkuḻalu mātavattīr
taṅkalartaṅ kiyamummaip puramaṉṟē talaiyaṉpiṉ
naṅkaiyartam puramumatu nakaikkeṉpār cilamātar

[*ampōtaraṅkam*, first part: *pēreṇ* of 2×2 *aḷavaṭi*]:
aruṅkalai kavarntunī raḷikkap peṟṟanum
iruṅkalai yiṉitemak keṉpa rōrcilar

naṉṉiṟaṅ kavarntunīr nalkap peṟṟanum
poṉṉiṟa miṉiteṉap pukalva rōrcilar

[*ampōtaraṅkam*, second part: *aḷaveṇ* of 4×1 *aḷavaṭi*]:
tēriṉai nōkkiyē tirivar ciṟcilar
ēriṉai nōkkiyē yeḻuvar ciṟcilar
tāriṉai nōkkiyē taḷarvar ciṟcilar
māriṉai nōkkiyē maruḷvar ciṟcilar

[*ampōtaraṅkam*, third part: *iṭaiyeṇ* of 4×1 *cintaṭi*]:
nalaṉaḻintu niṟpār cilar
nāṇṭuṟantu niṟpār cilar
kalaṉaḻintu niṟpār cilar
kaṇkaluḻntu niṟpār cilar

[*ampōtaraṅkam*, fourth part: *ciṟṟeṇ* of 8×1 *kuṟaḷaṭi*]:
pāṭu vārcilar.   *āṭu vārcilar.*
paravu vārcilar.   *viravu vārcilar.*
vāṭu vārcilar.   *ōṭu vārcilar.*
makiḻu vārcilar.   *pukaḻu vārcilar.*

[*taṉiccol*]:
āṅkorucār

[*curitakam*, made up of nine lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:
mutirā viḷamulai maḻalaiyan tīñcol
maṅkai maṟṟiva ṇaṅkulak koḻuntu
kaṇaṅkuḻai yavaroṭum vaṇaṅkiṉa ṇiṟpac
cōrntatu mēkalai nekiḻntaṉa tōḷvaḷai
cāntamuṅ karintatu taraḷamun tīntaṉa

ivvā rāyiṉa ḷivaḷē cevvitiṉ
āmpaṟ pūviṉ mullaiyu mukaittila
iḷaiyōḷ cālavu mamma
mutiyōḷ pōluṅ kāma nōykkē

II.10.6.1.3.

PPI — 94: *vaṇṇaka-ottāḻicai-kalippā*

[*taravu*, made up of six *aḷavaṭi*]:

pūmālu niḻaṉmaṇippūṇ potiyavilpoṉ ṉitaḻppuṉitat
tēmālai naṟuṅkaḻapañ ceṟimārpat tiḷaimuyaṅka
vaḷapparitām pakiraṇṭat tappuṟamu makattaḷakki
yulappiliḷaṅ katirutayat toḻikiḷarpē ruruvāyu
naṉṉaraṅkat taṉukkaḷoṟu nayantaṉuvā kiyumoḻilkūr
teṉṉaraṅkat taravaṇaimēṟ ṟeḷintirukaṉ vaḷarntuḷāy

[three *tāḻicai*, made up of four *aḷavaṭi* each]:

orucuḷarañ corupamuḷa ṉurupamamain torucuḷarō
ṭirucuḷarāyk kuṇamorumūṉ ṟeṉalāki muṟaimuṟaiyē
paṭaippataiyu maḻippataiyam puṟampōkkip paḻipiṟaṅkā
tiḷaippaḷukā valainiṉaṭeṉ ṟeḷuttateva naruḷutiyē

niṉṟaṉavā yiyaṅkiṉavāy nīṭiyapal luruvaḷittōṉ
poṉṟiyanā ḷeḻuntaperum puṉaṟpaṭinta vuyirkaḷainī
yemmāṉē tiruvutarat tiruttiyakā vaṟkavaṟṟāṟ
kaimmāṟaṅ kevaṉōmuṉ kaikkoṇṭa taruḷutiyē

puṟampayiṉṟa viṉaivaḻicār pōkkuvara viṉumpiriyā
taṟampayiṉṟa taṉuvuḷatē lataṟkavaṟṟai yeḷuttaṉaiyā
yuṇṇīrmai yaṟṟaṉamāyṉ tuṟunarakiṟ pukuvaturīik
kaṇṇīrkoṇ ṭakaṉṟakalāk kāvaleva naruḷutiyē

[four *arākam*, made up of two *aḷavaṭi* each]:

taraṇiyu ḷevaroḷu muraṇiya peruviṟa
liraṇiyaṉ varaṉeṉu maraṇaṟa vikaliṉai

orupatu ciramuḷa ṉirupatu karamuḷa
nirutaṉa tuyarmicai porukaṇai citaṟiṉai

maṟaiyava riṟaiyava ruṟaivayiṉ vaḷuvurai
paṟaipala ṉuyirpuku maṟaikaḷa liṇaiyiṉai

mutalaiyi niḻaruṟu matamalai maḷuviṉu
ḷutavuka veṉumurai yaṭaṉoḷu mutaviṉai

[*ampōtaraṅkam*, first part: *pēreṉ* of 2×2 *aḷavaṭi*]:

vañcaṉaiyōr vaṭiveḷuttu mātulaṉā maṟaipayiṉṟa
kañcaṉaikkoṉ ṟurakēcaṉ kaḷumpoṟaiyait tavirttaṉaiyē

kurukulattār nūṟṟuvaraik kūṟṟuvaṉāḷ ṭiṉiliruttit
tarumaṉmuta lavarkkavaṉi taṉiyāḷak koṭuttaṉaiyē

[*ampōtaraṅkam*, second part: *aḷaveṉ* of 4×1 *aḷavaṭi*]:

kaḻiperuṅkaṟ piṉaḷāṭai kaḻiyāma yaintaṉaiyē
vaḷipaḷuntū taṉumāki maṭakkōlai cumantaṉaiyē
taṭipāṇṭaṉ ṟaṉakkaḻiyāt tamaṇiyaṉā ṭaḻittaṉaiyē
vitikāṇṭaṟ kulappilpala vēṭamavai koṇṭaṉaiyē

[*ampōtaraṅkam*, third part: *iṭaiyeṉ* of 8×1 *cintaḷi*]:

tāṭakai yuṭaluyir pōkkiṉai
tāpataṉ maṉatiṭar nīkkiṉai
nīṭaka likaipaḻi tīrttaṉai
nēcamuḷ ḷavaṉoṭu cērttaṉai
villiṉai mitilaiyil vaḷaittaṉai
melliya liḷamulai tiḷaittaṉai
vallara vaḷalkeṭa naṭittaṉai
marutiṉai mutaloṭu muṭittaṉai

[*ampōtaraṅkam*, fourth part: *ciṟṟeṉ* of 16×1 *kuṟaḷaṭi*]:

uṟittayirkaḷ ḷuṇṭaṉaiyē — *nāvalaṉpiṉ ṉaṭantaṉaiyē*
uṟaliṭaikaḷ ḷuṇṭaṉaiyē — *naṭittaṉaimaṉ ṉaṭantaṉaiyē*
maṟittunirai kāttaṉaiyē — *kōvalaril liṟuttaṉaiyē*
vaḷaṅkiṉaiyaiṅ kāttaṉaiyē — *kōḷviṭaiyē ḻiṟuttaṉaiyē*
kuṭanaṭamuṉ pāṭiṉaiyē — *puḷḷiṉaivā yiṭantaṉaiyē*
kuḻaliṉiṟpaṉ pāṭiṉaiyē — *purantaṉaipā riṭantaṉaiyē*
paṭarcakaṭam poṭittaṉaiyē — *teḷḷamutaṅ kaṭaintaṉaiyē*
pakaṭṭumarup poṭittaṉaiyē — *tēvaruḷaṅ kaṭaintaṉaiyē*

[*taṉiccol*]:

eṉavāṅku

[*curitakam*, made up of four lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:

iṉaiyataṉ maiyavā meṉṉaruṅ kuṉatti
niṉaivaruṅ kāva nikaḻttiṉai yataṉā
niṉṉatu karuṇaiyu nīyu
maṉṉiya tiruvuṭaṉ vāḻivā ḻiyavē

II.10.6.2.

NOTE: In this example, *acai, cīr* and *taḷai* (with restriction to *kali-taḷai* only) will again be indicated as they are of great importance for the definition of this specific type of *kalippā*. The last line of the stanza is built like a *veṇpā*-line, having three *cīr* only and ending in an *acaircīr*. Moreover, this last line has *veṇṭaḷai* only, whereas the rest of the stanza has a predominant *kali-taḷai* (as indicated).

This predomination of *kali-taḷai* is of greatest importance, as another kind of verse, being basically similar with *veṇkalippā* (having many *aḷavaṭi* and ending in a *cintaḷi* with *veṇpā*-features) but having a predominant *veṇṭaḷai*, belongs rather to the *veṇpā*-metre and not to *kalippā* and is called *kaliveṇpā*.

PPI — 105: *veṇkalippā*

poṉṉeḻuṅkuṉ ʎ *ṟeṉacceṟintu* ʎ *puṭaitteḻumeṉ* ʎ *puḷakamulai* /
— = — ʎ = = — ʎ = = — ʎ = = — /

miṉṉeṉalā ʎ *nuṇukiṭaiyav* / *vēypuraiyun* ʎ *tuṇaimeṉṟōḷ* ʎ
— = — ʎ = = — / — = — ʎ = — — ʎ

kuḷirmatipōṉ ʎ *roḷirvataṉak* / *kōmaḷappūṅ* / *kompaṉṉā* ʎ
= = — ʎ = = — / — = — / — — — ʎ

taḷirpuraimel ʎ *laṭiccuvaṭun* ʎ *taḷarntaṉavey* / *yōṉeṉṟār* ʎ
= = — ʎ = = — ʎ = = — / — — — ʎ

kuḷaticaivāṉ ʎ *kaḷircurukkik* ʎ *koḷittēri* ʎ *ṉoḷumaṟaintā* ʎ
= = — ʎ = = — ʎ = — — ʎ = = — ʎ

naṭalpuṉaivē ʎ *tuvareṉṟā* / *laṟṟampārt* / *tāṟalaippar*
= = — ʎ = — — / — — — / — = — /

poṉpuṉaipūṉ maṇimārpiṟ puravalaviṉ ṟiruvīru
– = – ∩́ = – – ∩́ = = – ∩́ = ––/
naṉkulattem milvaiki naṟuntēcen tinaiyarunti
– = – / – – – ∩́ = – – ∩́ = = – ∩́
maraiyataḻiṟ ṟuyilamarntu vaikaṟaivāyt tuyileḻuntu
= = – ∩́ = = – / – = – ∩́ = = – ∩́
viraikamaḻtār makiḻmāṟaṉ meyttamiḻccoṟ kurukūriṉ
= = – ∩́ = – – / – = – ∩́ = – – ∩́
mutirtiraippā lāḻiyiṉvāṉ mukaḻuriñcu mutayakirik
= = – / – = – ∩́ = = – ∩́ = = – ∩́
katirvarumuṉ cērtal kaṭaṉ
= = – / – – / = //

II.10.6.3.1.

CCK — 63: *iyaṟṟaravu-koccaka-kalippā*. (Here, too, *cīr* and *taḷai* will be indicated in order to show clearly, that this stanza is built mainly from *kāy-cīr* and with *kali-taḷai*):

aḻikoṇṭa kuṉippaṉṟē yaripirama mutalāṉōr
= – – ∩́ = – – ∩́ = = – ∩́ = – – ∩́
muṭikoṇṭa talaivaṉakkiṉ kuṉippellā muṟaimuṟaipōyk
= – – ∩́ = = – ∩́ = – – ∩́ = = – ∩́
kaṭikoṇṭa poḻiṟṟillai naṭarācaṉ kaḻarkāliṟ
= – – ∩́ = – – ∩́ = – – ∩́ = – – ∩́
kuṭikoṇṭa paḻipōlu miḻattāḻir kuñcitamē
= – – ∩́ = – – ∩́ = – – / – = – //

CCK — 64: *curitaka-taravu-koccaka-kalippā*

[*taravu*]:

mallāṇṭa tiraḷiṇṭōḷ tuḻāymutalu maṇināviṟ
collāṇṭa maṟaimutalum palarāṅkut tolaiveyta
pallāṇṭu calaccellā viḷaiyōrum paṇippeyta
allāṇṭa nalliruḷi laḻalāṭun toḻiliṉaiyē

[*taṉiccol*]:

alaṉāl

[*curitakam*, made up of six lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:

palpē rūḻi celliṉu maḷikaḷ
kollaiyuñ cellā tāku mākaliṉ
aḷavil kāla malakkaṇuṟ ṟuḻalumeṉ
taḷarvu nōkkāy pōlu nōkkiṉ
karuṇaicey taruḷā yallai
aruṇalam paluṭṭa vāḷalval lōyē

II.6.3.2.

No special example is given for the first type of *taraviṇai-koccaka-kalippā*, which consists of two *taravu* only, without any other elements.

CCK — 65: *taraviṇai-koccaka-kalippā* (type b).

[First *taravu*]:

kuḻaitūṅku kaḻaimeṉṟōḷ kōmāri kolaikkaṇkaḷ
iḻaitūṅku mulaikkaṇvait tēyeytā nāṇeyta

uḻaitūṅku kuyilēṅka vurumuttī yukaṉakku
maḻaitūṅku poḻiṟṟillai maṇimaṉṟu ṉaṭañceyvōy

[Second *taravu*]:

mīṉēṟṟiṉ ṟuvacattāṉ ṟaṉituñca viḻittōyniṉ
āṉēṟṟiṉ ṟuvacamō vaḷalēṟṟi ṉūrtiyō
kāṉēṟṟa paiṅkūḻiṉ kavaḷamāk kaṇattiṉkaṇ
vāṉēṟṟa pakiraṇṭam vāymaḍukka vallatē

[*taṉiccol*]:

eṉavāṅku

[*curitakam*, made up of four lines, and built as a *nēṟicai-āciriyappā*]:

paintulāy mavulip paṉṉava ṉuvappa
antaṇar paḻiccavu maṟattiṉ puṅkavaṉ
muṉiyāṉ muṉivaṉ pōlum
aṉaiya taṉṟe yāṉṟōr kaṭaṉē

II.10,6,3,3,

CCK — 66: *cikrāḻicai-koccaka-kalippā*

[*taravu*]:

maṟaitaṅku tirumaṉṟi ṉaṭaṅkaṇṭu makiḻpūttuk
kaṟaitaṅku paṭavarava mimaiyātu kaṇviḻippak
kuṟaitaṅku kalainiṟaiyiṟ kōḷiḻaikkuṅ kolleṉṟu
niṟaitaṅku talaiyuvavu nirampātu nirappeytum
piṟaitaṅku caṭaikkaṟṟaip perumpaṟṟap puliyūrōy

[First *taṉiccol*]:

eṉavāṅku

[First *tāḻicai*]:

veḷḷerukkuṅ karumpāmpum poṉmattu milaicciyema
tuḷḷirukkum perumāṉiṉ ṟirumārpi ṉuṟavaḻuttum
kaḷḷirukkuṅ kuḻalumaiyāṇ mulaiccuvaṭṭaik kaṭuvoṭuṅkum
muḷḷeyiṟṟa kaṟaiyarava muḻaiyeṉṟu nuḻaiyumāl

[Second *taṉiccol*]:

atāaṉṟu

[Second *tāḻicai*]:

cilaikkōṭu porumaruppiṟ pukarmukaṉiṉ ṟirumārpil
mulaikkōṭu porucuvaṭṭaik kaṇṭuniṉ muḻavuttōḷ
malaikkōṭi viḷaiyāṭum paruvattu maṟṟuttaṉ
kolaikkōṭu paṭṭaveṉak kulaintumaṉaṅ kalaṅkumāl

[Third *taṉiccol*]:

atāaṉṟu

[Third *tāḻicai*]:

viṭamārnta cuṭarilaivēl viṭalainiṉ maṇimārpil
vaṭamārnta mulaiccuvaṭṭaik kaṇṭutaṉ maruppentai
taṭamarpam viṭarceyyac camarceytāṉ kolleṉṟu
kaṭamārveṅ kavuḷciṟukaḷ kayācuraṉai viyakkumāl

[Fourth *taṉiccol*]:

ataṉāl

[*curitakam*, made up of three lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:

cilaimukaṅ kōṭṭumac cillarit taṭaṅkaṉ
mulaimukaṅ kōṭṭiṉa ṉakumāl
malaimukaṅ kōṭṭuniṉ maṟpuya maṟaintē

II.10.6.3.4.

CCK — 67: *pakṟāḻicai-koccaka-kalippā*

[*taravu*]:

orunōkkam pakalceyya vorunōkka miruḷceyya
irunōkkiṟ ṟoḻilceytun tuyilceytu miḻaittuyirkaḷ
karunōkkā vakaikaruṇaik kaṇṇōkkañ ceyuñāṉat
tirunōkka varuṇōkka mirunōkkuñ ceyacceytu
marunōkkum poḻiṟṟillai maṉimaṉṟu ṉaṭañceyvōy

[Six *tāḻicai*, made up of two *aḷavaḻi* each]:

kaḷikamalap pārvaivaittuṅ kaṇṇaṉār kāṇāniṉ
aḷikkamala muṭikkamala maṟiyātē maṟitumē

muttoḻiliṉ mutaṟṟoḻilōṉ muṭiyiḻantāṉ ṟaṉaiyikaḻnta
attoḻiliṟ keṉiṟṟamiyē maṟitoḻiṟkum vallamē

irukkōla miṭṭuminṉu muṉarātā lentainiṉ
tirukkōla miyāmuṉarntu cintikkak kaṭavamē

nāṉmaṟaikkun tuṟaikaṇṭār tōḻiḻantār nāviḻantiṅ
kūṉmaṟaikka maṟaippuṇṭē muyttuṇarvu periyamē

tāmaṭikaṉ maṟantumaṟit talaikoṇṭār kalaivalla
māmaṭikaḷ yāmaṭikaṉ maṟavāmai yuṭaiyamē

palakalaiyuṅ kulamaṟaiyum payiṉṟuṇarntum payaṉkoḷḷā
tulakalaiyuñ cilakalaiyu muṇarātē muṇartumē

[*taṉiccol*]:

ataṉāl

[*curitakam*, made up of three lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:

ammaniṉ ṟaṉmai yemmaṉō ruṇartaṟ
karitē yeḷitē yātal
peritē karuṇai ciṟiyē māṭṭē

II.10.6.3.5.

CCK — 68: *mayaṅkicai-koccaka-kalippā*

[Two *taravu*]:

cūṉmukatta curimukaṅka ṉiraittārppat toḻukaḷalvāy
vāṉmukatta maḻaikkulaṅkaṉ maṟipuṇalvāy maṭuttennak
kāṉmukatta matukarattiṉ kulamīṉṭik kaḷimalarvāyt
tēṉmukakkum poḻiṟṟillait tiruccirṟam palatturaivōy

puṟputamun tolaiveyta nilaiveytāp pulaiyuṭampiṉ
iṟputavu tiṟantiṟavā viṉpavī ṭeytavoru
naṟputavu tiṟantaṉṉa naṟumpotuvi ṉaṅkaiyuṭaṉ
aṟputavu māṉanta naṭampayilu maṟavōykēḷ

[Six *tāḻicai*]:

evviḷatti lepporuḷu moruṅkuṉṉa virukkunī
vevviḷattai yeḻuttamutu ceytalumōr viyappāmē

eṉpayilā vulakaṭaṅka vorunoṭiyi lerittiṭunī
viṉpayilu meyiṉmūṉṟu merittatumōr vīṟāmē

peruveḷḷap pakiranṭan tarittiṭunī peyarttumalai
poruveḷḷap puṉaṟkaṅkai tarittatumōr pukaḻāmē

māyaiyiṉā laṉaittulaku mayakkunī māmuṉivar
cēyiḻaiyār cilartammai mayakkiyatōr ciṟappāmē

mētakka puvaṉaṅka ṭolaittiṭunī vekuṇṭāypōl
mātakkaṉ peruvēḷvi tolaittatumōr vaṉmaiyē

ōruruvāy niṟaintanī yiruvarkkaṉ ṟuṇarvariya
pēruruvoṉ ṟuṭaiyaiyāy niṉṟatumōr perumaiyē

[*arākam* in four parts]:
aṟiviṉi laṟipava raṟivatai yalatoru
kuṟiyiṉi laṟivuṟu kuṟiyiṉaiyalai

uḷavayi ṉuḷavaḷa vuṇarvatai yalaturai
aḷavayi ṉaḷaviṭu maḷaviṉaiyalai

aruveṉi ṉuruvamu muḷaiyuru veṉiṉaru
vurumavu muḷaiyavai yupayamumalai

ilateṉi ṉuḷatuḷa teṉiṉila tilatuḷa
talateṉi ṉiṉaturu vaṟipavarevar

[Six *tāḻicai*]:
ettoḻiluṅ karaṇaṅka ḷiṟantaniṉak kilaiyaintu
meyttoḻilcey vatumaḷikēḷ viḷaiyāṭṭu nimittamē

cīrāṭṭu niṉakkilaiyac cīrāttuñ ciṟumaruṅkuṟ
pērāṭṭi viḷaiyāṭṭuṉ peyarttāki naṭantatē

meyttuyara muyirkkeytum viḷaiyāṭṭu mulakīṉṟa
attiruvuk kilaiyatuvu mavarporuṭṭē yāmaṉṟē

iṉṉaruḷē maṉṉuyirkaḷ kettoḻilu mīṉṟeṭutta
aṉṉaimuṉi vatuṇṭaṉayark karuḷpuritaṟ kēyaṉṟē

evvuruvu niṉṉuruvu mavaḷuruvu meṉṟaṉṟē
avvuruvum peṇṇuruvu māṇuruvu māyavē

ciṉṉalā tavaḷillai yavaḷalā ṉīyillai
eṉṉiṉī yēyavaṉu mavaḷumā yiruttiyāl

[*taṉiccol*]:
ataṉāl

[*ampōtaraṅkam*, made up of 8 *kuṟaḷaṭi* only, hence containing *ciṟṟeṉ* only]:

tantai nī.	*tāyu nī.*
tamaru nī.	*piṟaru nī.*
cintai nī.	*uṇarvu nī.*
cīva nī.	*yāvu nī.*

[*taṉiccol*]:
eṉavāṅku

[*curitakam* made up of five lines and built as a *nēricai-āciriyappā*]:
neñcakaṅ kuḻaintu nekkunek kurukaṉiṉ
kuñcita caraṇa mañcalit tiṟaiñcutum

mummalam potinta muḻumalak kurampaiyiṟ
cemmān tiruppatu tīrntu
meymmaiyiṟ potinta vīṭupeṟṟa poruṭṭē

NOTE: No special examples will be given for the three subforms of *mayaṅkicai-koccaka-kalippā.*

KALIPPĀVINAM.

II.11.1.

PPI — 113: *kali-tāḻicai* (type 1).

tāypōṉ ṟulakaḷitta tañcaimāl veṟpaṉaiyāy
cēypōṉ ṟoḷiyuḷaiyāṉ ceṅkait taḻaitāluñ
cēypōṉ ṟoḷiyuḷaiya koṇṭilaṉeṉ cittirattāl
vāypōṉ ṟiṉivaileṉ colli maṟuppaṉ viṉaiyēṉē

PPI — 112: *kali-tāḻicai* (type 2).

neyyamar vēla neḷuma taraṅkattuṉ
ṉaiyarik kaṇṇiyai yāreṉ viṉṉu maṟiyēṉyāṉ

ceñcuḷar vēla tirumā taraṅkattuṉ
ṉañcaṉak kaṇṇiyai yāreṉa viṉṉu maṟiyēṉyāṉ

cempuka vēla tirumā taraṅkattuṉ
ṉampamar kaṇṇiyai yāreṉa viṉṉu maṟiyēṉyāṉ

II.11.2.

PPI — 116: *kali-tuṟai.*

aḷaṉi vātara ṉiḻantuḷār yāvarē yāṉu
miḷaṉi tāriḷai paṇipava rāmeṉaṉ meyyē

yuḷaṉi tātavāy ñāḷimuṉ pirinari yuṟunīrp
paḷaru mākaḻiṟ ṟeruttatāyk kaḷittatu pāyntē

II.11.3.

PPI — 119: *kaliviruttam.* (NOTE: As *ōcai* is playing an important role in the definition of this specific metre, *cīr* and *taḷai* have again been indicated.)

aṟaiporu tamiḻtaru maṇiyait tāruvai
= = ⋓́ = = ⋓́ = – ∩́ – = ∩́

naṟaimaṟai vaḷakkapi taiyiṉai nākiṉait
= = ⋓́ = = ∩́ – = ∩́ – = ⋓́

tuṟaitoṟuñ cuḻitteṟi tokuti pāṟkaḷa
= = ⋓́ = = ⋓́ = – ∪́ – = ⋓́

niṟaiyamiḻ tuyirttapal vaḷani karkkumē
= = ⋓́ = = ⋓́ = – ∪́ – = //

This stanza contains only *iyaṟcīr*, hence there does not occur even a single *kali-taḷai*, but only *āciriya-taḷai* (∪ and ⋓) and *iyaṟcīr-veṇṭaḷai* (∩).

II.11.4.

CCK — 74: *kaṭṭaḷai-kalittuṟai* (*cīr* and *taḷai* indicated).

karumpuñ curumpu marumpum porumpaṭaik kāmarvilvēḷ
= – ∩́ = – ∩́ = – ∩́ = = ∩́ – – – – ∩́

irumpuṅ karaiṉturu kacceyyu māliṟum puṭitaṉṟē
= – ʎ = = ʎ – – – ψ – = ψ̇ = – – ʎ
virumpum perumpuli yūrempi rāṉaruṇ mēviloru
= – ʎ = = ʎ – – – ψ – = ʎ – = – ʎ
turumpum paṭaittaḻik kummaki lāṇṭat tokuṭiyaiyē
= – ʎ = = ʎ – = ʎ – – ʎ = = – //

NOTE, that this stanza is not strictly following the rules: the first line doesn't end in a *kāy-cīr*, but in a *pū-cīr*; the second and third lines have as third *cīr* a *kāy-cīr* each instead of an *iyaṟcīr*.

NOTE: No example is given for II.11.5.

VAÑCIPPĀ.

II.12.1.

PPI — 126: *vañcippā* (cf. 12.1.3.).

paimpoṟkuṉṟē paṇaiyiḷavaṉamulai
– – – – / = = = = ʎ
yamputtuṇaiyē yarimatarunkaṉ
– – = – / = = – – /
kuṉicilaiyiraṇṭē koḷunaṉpuruvam
= = = – / = – = – /
paṉimāmatiyē paḻitīrnaṉmukaṅ
= – = – / = – – = ψ̇
koḷiyētaḷariṭai koṇmūvēkuḷa
= – = = ʎ – – – = ʎ
lātaraviṉpaḷa māmēkaḷitaḷaṅ
– = – = ʎ – – = = ʎ
kāntaḷantuṇaimala ravaiyēkaiyum
– = = = ψ̇ = – – – /
pūntaḷiraṉṟē puḷaipeyarmellaḷi
– = – – / = = – = ʎ
naṉpā
paṭarpukaḻ māṟaṉ parāṅkucaṉ
ṟuḷarivaṉ poḻilē tokaiya titaṉē

VAÑCIPPĀVIṈAM.

II.12.2.1.

PPI — 127: *vañcittāḻicai.*

naṟaimakiḻ māṟa
ṉuṟainaka rāḷavar
maṟaimoḻi niṉaitoṟu
niṟai taḷārumē

tirumakiḻ māṟa
ṉaruṇaka rāḷava
raruḷalai niṉaitoṟu
murukumeṉ ṉiṟaiyē

poṉmakiḻ māṟa
ṉaṅkai rāḷavar
muṉṉurai niṉaitoru
meṉṉiṟai yilavē

II.12.2.2.

PPI — 128: *vañci-turai.*

taṉṟamiḻ māṟaṉ
vaṇkuru kūrār
naṉpuṟa vārār
kaṇṭuyi lāvē

II.12.2.3.

PPI — 131: *vañcivirutlam.*

koṇṭār tirumakiḻ mārpiṉar
ceṇṭā maraiyaḷi cērpavar
taṇṭā vaḷamuṟai nāraṇa
ṉaṇṭā maṇṭaṉai yāḻvarē

MARUṬPĀ.

II.13.

PPI — 132: *maruṭpā.*

vāynta makiḻmāṟaṉ mālvaraimāṉ kaṇṇimaikku
mōntakaḻu nīrmeṉ mukaivāṭum -pūntaḷirk
kāṉilam paṭarṭaluṅ kaṇṭaṉa
māṉiṭa makaḷē yaṉaṅkalaṉ maṉaṉē

(The first two lines of this stanza are built as a *nēricai-veṇpā*, having *veṇṭaḷai* throughout; note the *etukai*-rhyme in the first two lines, including the *taṉiccol* of the second line: *-y-* in *vāynta* doesn't disturb it!)

INDEX

This index is mainly based on the first part of this work only, as the counting of paragraphs in the first and the second part is synchronized. Hence, a reference to the first part will be relevant for the same paragraph number in the second part, too, as far as there is any "illustration or annotation" on that paragraph. Only in case a term was introduced in the second part or some very important additional information was given there, direct reference to the second part will be made.

1. Tamil Terms

The order is that of the Tamil alphabet according to the principles of the Tamil Lexicon of Madras University (i.e. vowelless consonants precede consonant-vowel combinations; āytam [ḵ] precedes all other consonants).

Many of the compound terms have been given in a form with sandhis split, for the sake of clarity. In these cases, the correct sandhi-forms are included in the alphabet, too, with a reference to the place where they are actually found in this index.

2. *English Terms*

This part of the index includes only the most important English technical terms which are used "passim" for their Tamil counterparts, and some of which have been newly coined here. For the sake of clarity, the respective Tamil term will be given within brackets, following the English term.

3. *Symbols*

Throughout the text, a few symbols have been used which are listed here along with their definitions and the indication of the places, where they are first introduced.

metremes:
– *nēr* (2.6.).
= *nirai* (2.6.).
–+ *nērpu* (2.8.).
=+ *niraipu* (2.8.).

linkage:
∪ agreeing in *nēr* (II.4.3. and II.4.4.).
$\ddot{\cup}$ agreeing in *nirai* (II.4.3. and II.4.4.).
∩ non-agreeing (II.4.3. and II.4.4.).

BIBLIOGRAPHY

1. Traditional Tamil Grammatical Works.

CITAMPARACCEYYUṬKŌVAI.

Citamparacceyyuṭkōvai. Kumarakuruparacuvāmikaḷ iyaṟṟiyatu. Itu U. Vē. Cāminātaiyar eḻutiya kuṟippuraiyuṭaṉ. Ceṉṉai : Kapīr accukkūṭam, 1947.

Citamparacceyyuṭkōvai. Arumporuḷviḷakkattuṭaṉ. Kumarakuruparacuvāmikaḷ aruḷiyatu. Tirunelvēli: Caivacittānta nūṟpatippuk kaḻakam, 1971.

PĀPPĀVIṈAM.

Pāppāviṉam. Itu Ki. Irāmānujaiyaṅkārāl paricōtikkap peṟṟatu. Maturai: Tamiḻccaṅkam, 1932.

TOLKĀPPIYAM.

Tolkāppiyam. Ceyyuḷiyal. Iḷampūraṇarurai. (Ed. Aṭikaḷāciriyar). Tañcāvūr: Tamil University, 1985.

Tolkāpiyyam. Poruḷatikāram. Ceyyuḷiyal. Uraivaḷam. (Ed. Veḷḷaivāraṉar. Maturai: Kāmarāj University, (in print).

YĀPPARUṄKALAKKĀRIKAI.

Amirtacākaraṉār aruḷicceyta Yāpparuṅkalakkārikai. Mūlamum, Kuṇacākarar uraiyum... Ceṉṉai: U. Vē. Cāminātaiyar nūlnilaiyam, 1968.

2. Modern Introductory Tamil Books.

Ilakkaṇa viḷakkam. Kē. Rājakōpālāccāriyar. Vol. 5: Yāppiyal. Ceṉṉai: Sṭār piracuram, 1963.

Tiruttaṇikai Vicākapperumāḷaiyar iyaṟṟiya Yāppilakkaṇam. Tirunelvēli: Caivacittānta nūṟpatippuk kaḻakam, 1964.

3. Tamil Literature.

KUṞUNTOKAI.

Kuṟuntokai. U. Vē. Cāminātaiyar ... eḻutiya urai ārāycci mutaliyavaṟṟuṭaṉ. Aṇṇāmalainakar: Aṇṇāmalai University, 1983.

MULLAIPPĀṬṬU.

Nappūtaṉār iyaṟṟiya Mullaippāṭṭu. Po. Vē. Cōmacuntaraṉār eḻutiya viḷakkavuraiyuṭaṉ. Tirunelvēli: Caivacittānta nūṟpatippuk kaḻakam, 1962.

MUTTOḶḶĀYIRAM.

Muttoḷḷāyiracceyuṭkaḷ (108). Rā. Irākavaiyaṅkārāl paricōtikkappaṭṭaṉa. Maturai: Tamiḻccaṅkam, 1935.

4. English Books.

Albert, D.: Tolkappiyam (in English). Phonology and Morphology. (An English Trans.) Madras: International Institute of Tamil Studies, 1985.

Chitamparam Chettiyar, A.C.: Advanced Studies in Tamil Prosody. Annamalainagar: Annamalai University, 1943.

Subrahmanyan, S.: The Commonness in the Metres of the Dravidian Languages. Trivandrum: Dravidian Linguistic Association, 1977.

Thomas, Annie M.: Tamil Prosody through the Ages. Trivandrum: Kerala University (1974). Unpublished PhD. Dissertation.

[NOTE: The monograph "Classical Tamil Prosody: an Introduction" by Kamil Zvelebil (Madras, New Era Publications, 1989) appeared, when this paper was already in print, and hence couldn't be taken into account here.]

LA DEUXIÈME INTERVENTION MILITAIRE VIETNAMIENNE AU CAMBODGE (1673-1679)

PAR

MAK PHOEUN et PO DHARMA

La deuxième intervention militaire vietnamienne au Cambodge eut lieu environ une quinzaine d'années après la première (1658-1659)[1]. Les troupes des Nguyễn franchirent à nouveau la frontière khmère pour soutenir un groupe de princes cambodgiens contre un autre. Comme conséquence inéluctable de cette intervention militaire, l'expansion vietnamienne au Cambodge se consolida puisqu'en fait, cette seconde intervention militaire vietnamienne ne fit que jeter les bases de l'occupation officielle et définitive par les sujets des Nguyễn de la région de Barea/Daung Nay/Prei Nokor (en viet. Bà-rịa/ Đông-nai/Sài-côn) en ouvrant à ces derniers les portes de la frontière khmère qui leur étaient jusque-là fermées.

Comme pour la première intervention militaire vietnamienne au Cambodge, les sources vietnamiennes et cambodgiennes ne sont d'accord ni sur le déroulement de cette deuxième intervention militaire, ni sur ses principales causes et conséquences. Ainsi, alors que les premières font état d'une marche triomphale des armées des Nguyễn aboutissant à l'installation au Cambodge, l'année même de leur intervention, de deux rois khmers[2] qui tous les deux devaient payer tribut à la cour de Phú-xuân (Huế), les secondes font plutôt état des échecs vietnamiens qui aboutirent — après quelque six ans de guerre entrecoupés par un ou des retraits partiels des troupes envoyées par la cour de Phú-xuân, puis par le retour de nouvelles troupes vietnamiennes — à la fuite du protégé des Nguyễn en pays việt. Nous tenterons d'éclairer cette nouvelle phase des relations khméro-vietnamiennes en utilisant les chroniques royales khmères, les annales vietnamiennes et les récits occidentaux contemporains laissés par des missionnaires et par d'autres voyageurs.

(1) Cf. MAK PHOEUN & PO DHARMA, «La première intervention militaire vietnamienne au Cambodge (1658-1659)», *BEFEO*, 1984, t. LXXIII, p. 285-318.

(2) Il s'agissait en fait d'abord d'un roi en titre et en fonction résidant dans la capitale Oudong, et ensuite d'un autre prince ayant la qualité d'*ubhayorāj*, second personnage du royaume, qui résidait à Prei Nokor (Saigon).

I. La situation politique au Cambodge après la première intervention vietnamienne

Le roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr).

L'élimination de la scène politique khmère du roi Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand) lors de la première intervention militaire vietnamienne permit l'accession à la magistrature suprême en 1659 du prince Padumarājā (Aṅg Sūr) — Nacpra Boemton selon les Hollandais, Nac-Protien selon Nicolas Gervaise[3] — qui prit au moment de son ondoiement (1661/2 A.D.) le titre de Paramarājā VIII. Bien qu'il ait tenu tête à la cour de Phú-xuân et ait chassé les troupes d'intervention vietnamiennes du Cambodge, ce monarque dut quand même, au début de son arrivée au pouvoir, accepter d'être tributaire de la cour de Phú-xuân et cela, aux dires du Père Chevreuil, jusqu'en 1667 date à laquelle, profitant d'une bataille mettant aux prises Vietnamiens et Chinois vivant au Cambodge, il se déclara indépendant, refusa de payer tout tribut à la cour des Nguyễn et rompit désormais toutes relations, commerciales et autres, avec elle[4].

Le roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) éleva à la dignité de reine sa propre demi-sœur, la princesse Aṅg Ḷī Ksatrī. Il eut de la reine et de ses autres épouses un certain nombre d'enfants dont trois nous intéressent ici : deux fils de mères différentes, l'aîné Kaev Ȟvā (Aṅg Jī), né en 1654/5, avant la première attaque vietnamienne, le cadet Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr), né en 1661/2, et une fille, Aṅg Srī Dhitā, qui était de même mère que le prince Kaev Ȟvā (Aṅg Jī).

Selon les Hollandais, le nouveau monarque Paramarājā VIII «leur fit une heureuse impression», paraissant surtout plus affable que son prédécesseur Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand)[5] et surtout plus tolérant en raison de son attachement à la religion bouddhique[6]. Cependant — trait caractéristique qui pourrait expliquer les événements ultérieurs — au cours des négociations qui eurent lieu en 1665 en vue d'établir un nouveau traité de commerce entre le Cambodge et la Compagnie des Indes Néerlandaises, les représentants de cette dernière demandèrent au roi d'indemniser la Compagnie pour les dommages à elle causés lors des événements de 1658-1659 — mise à sac de la loge néerlandaise lors du terrible pillage d'Oudong effectué par les troupes d'intervention vietnamiennes[7] — ce monarque refusa d'accéder à cette demande arguant de ce que les violences et dommages en question n'avaient été causés ni par lui-même ni par les troupes cambodgiennes, mais étaient au contraire «le fait des Annamites»[8].

(3) En vietnamien : Nặc Sô selon le *Gia Định Thành Thông Chí (GĐTTC)*, tập trung, p. 7 ou Tham Đích Thác Phũ Tân Lạch Già Xô selon le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện (ĐNCBLT)*, p. 397, cette dernière donnée étant sans doute la transcription mot pour mot du titre cambodgien : Samtec Braḥ(?) Padumarājā [Aṅg] Sūr.

(4) Cf. Mak Phoeun & Po Dharma, *op. cit.*, p. 311-312.

(5) W. J. M. Buch, «La Compagnie des Indes Néerlandaises et l'Indochine», *BEFEO*, 1937, t. XXXVII, fasc. 1, p. 231.

(6) A. Cabaton, «Les Hollandais au Cambodge au xviie siècle», *RHCF*, 2e trim. 1914, no 6, p. 192.

(7) Cf. Mak Phoeun & Po Dharma, *op. cit.*, p. 311-312.

(8) W. J. M. Buch, *op. cit.*, p. 231.

Toujours au cours de ces négociations, se révéla dans le comportement de ce monarque un autre trait qui eut aussi des répercussions ultérieures : son penchant plus ou moins affiché pour les Chinois établis au Cambodge ou venus y faire du commerce. En effet, bien que les Hollandais aient obtenu du roi khmer le monopole de l'exportation au Japon pendant une durée de 20 ans, les autres nations furent aussi admises, au même titre que les Hollandais, à venir au Cambodge pour y faire commerce. Et le roi Paramarājā VIII interdit aux Hollandais, même si la Compagnie des Indes Néerlandaises (Batavia) était en guerre avec la Chine, de se livrer à des actes d'hostilités contre les navires chinois naviguant dans les parages des côtes cambodgiennes, de même qu'il se refusa à restreindre son commerce avec les Chinois, car ceux-ci, établis nombreux et depuis longtemps en pays khmer, étaient «fort bien vus de lui»[9] et que d'autre part les commissaires cambodgiens étaient tous Chinois ou d'origine chinoise[10].

L'ubhayorāj Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan').

Frère cadet (de même mère) du roi Paramarājā VIII, le prince Udăy Surivaṅs (Aṅg Tan') — Nac Preaute pour les Hollandais, Nac-Cotrei pour Nicolas Gervaise, Ou-Day pour les missionnaires français, Ân Tân ou Nặc Tân pour les Vietnamiens — prit le parti de son aîné dans sa lutte contre le roi Rāmādhipatī 1er en 1658 et participa à ses côtés en 1659, selon les chroniques royales khmères, à la guerre qui chassa les troupes d'intervention vietnamiennes du territoire khmer. Il fut élevé en 1664/5 A.D. à la dignité d'*ubhayorāj* et reçut alors le titre de Rāmādhipatī[11], ce qui fit de lui le deuxième personnage du royaume. Les Hollandais le désignent sous le titre de «prince héritier»[12] — ce qui n'était pas exact puisque la dignité d'*ubhayorāj* semble plutôt placer son titulaire au-delà du trône, et donc l'en écarter. Sans donner plus de précision, le Père Chevreuil le désigne sous le simple titre de «Prince», ce qui en somme paraissait plus exact[13].

Selon les chroniques royales khmères, la principale épouse de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī portait le titre de Dāv Ksatrī, et si l'on en croit les missionnaires français, cette épouse était la propre fille de l'ancien roi Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand)[14]. Ils n'avaient pas d'enfant, mais l'*ubhayorāj* en adopta un, le prince Aṅg Nan' — Nac-Non selon les textes occidentaux, Nặc Nộn selon les textes vietnamiens — qui était fils de l'ancien prince Kaev Ĥvā (Aṅg Im) disparu noyé lors de l'attaque vietnamienne de 1658, et donc le propre neveu de l'*ubhayorāj* ainsi que

(9) A. Cabaton, *op. cit.*, p. 192.

(10) Winkel, «Les relations de la Hollande avec le Cambodge et la Cochinchine au xviie siècle», *ER*, 1882, no 12, p. 507.

(11) Selon les Vietnamiens, le titre de ce prince était : Tham Đích Thác Liêm Ma Tiêp Ba Đê Đô Lạch (*ĐNCBLT*, p. 397), très vraisemblablement, transcription mot pour mot du titre cambodgien : Samtec Braḥ Rāmādhipatī [Ubha]yorāj. Le *GĐTTC* (tập trung, p. 7) précise que sous le règne de Nặc Sô (Paramarājā VIII), la fonction de deuxième roi *(nhị vương)* fut confiée au frère de ce monarque, nommé Nặc Tân.

(12) W. J. M. Buch, *op. cit.*, p. 232.

(13) *Relation des missions des Evesques françois aux royaumes de Siam, de la Cochinchine, de Camboye, & du Tonkin &c. Divisé en quatre parties*, Paris, 1674, p. 158 (désormais *Relation des missions*).

Le Père Chevreuil fait état, dans son récit touchant les principaux personnages du Cambodge, d'une part du «Prince», qui était manifestement l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, et d'autre part du «Roy», qui était sans nul doute le monarque en titre et en fonction, le roi Paramarājā VIII.

(14) Cf. Mak Phoeun & Po Dharma, *op. cit.*, p. 316, n. 2.

du roi. La *Relation des missions et des voyages* ...[15] n'a certainement pas raison quand elle dit que ce fils adoptif de l'*ubhayorāj* (le prince Nac-Nom, mais plus loin Nac-Non) était un Cochinchinois sans naissance, mais cette affirmation semble néanmoins traduire un fait révélateur, en l'occurrence l'existence des liaisons plus ou moins étroites qu'entretenaient les sujets des Nguyễn avec l'*ubhayorāj* et son entourage.

Une rivalité existait-elle entre le roi Paramarājā VIII et son jeune frère l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī? Étant donné le silence des chroniques royales, il est assez difficile de se prononcer nettement. On se rappellera cependant qu'à la veille de sa mort survenue en 1659 à son retour de captivité en pays vietnamien, le roi Rāmādhipatī 1er (Cau Baññā Cand) avait désigné comme son successeur, non pas le prince Padumarājā (Aṅg Sūr) — le futur roi Paramarājā VIII — mais précisément le cadet de ce dernier, c'est-à-dire le prince Udăy Surivaṅs (Aṅg Tan') — le futur *ubhayorāj* Rāmādhipatī — ce dernier prince apparaissant ainsi comme étant le candidat de l'ancien roi Rāmādhipatī 1er, et en même temps celui de la cour de Phú-xuân, puisque selon Nicolas Gervaise, c'est par l'intermédiaire du commandant des troupes vietnamiennes l'escortant au Cambodge que le roi Rāmādhipatī 1er fit proclamer cette décision[16]. Il ressort d'autre part des divers témoignages occidentaux que l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī se présenta durant tout le règne de son frère, sinon comme le défenseur, du moins comme le soutien des sujets vietnamiens résidant au Cambodge alors qu'à l'inverse, comme on l'a vu, c'étaient les Chinois qui étaient «fort bien vus» du roi son frère. Une preuve de l'appui que l'*ubhayorāj* apportait aux sujets des Nguyễn nous est fournie par le Père Chevreuil qui, faisant état des péripéties de son voyage de la Cochinchine au Cambodge en 1665, écrit qu'il fut, après avoir dépassé la frontière khmère, obligé de s'arrêter en cours de route dans un bourg situé au milieu d'une rivière, par ordre du «prince» — c'est-à-dire de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī — et qu'il fut même question de le renvoyer au Ciampa (Campā). Cependant, neuf jours plus tard, signale ce même Père, un «mandarin cochinchinois chrétien» arriva de la cour de l'*ubhayorāj* et vint lui rendre visite, et au bout de deux jours, le religieux obtint l'autorisation de continuer son voyage jusqu'à Colompé (Phnom-Penh)[17]. Cet appui de l'*ubhayorāj* accordé aux Vietnamiens résidant au Cambodge apparut encore plus manifeste en 1667 au cours du «soulèvement» mettant aux prises ces derniers et les Chinois. Comme on le verra *infra*, les Vietnamiens furent alors présentés comme étant «les ennemis de Sa Majesté (le roi)», d'où, compte tenu également des faits antérieurs, l'existence d'une rivalité plus ou moins ouverte entre le roi et son frère l'*ubhayorāj*. Cette rivalité semble avoir atteint son point culminant en cette année 1667, date à partir de laquelle l'autorité de l'*ubhayorāj* parut neutralisée, ses partisans vietnamiens, complètement défaits, n'étant plus là pour lui apporter leur appui[18].

(15) *Relation des missions et des voyages des Evesques vicaires apostoliques, et de leurs Ecclésiastiques ès années 1676 & 1677*, Paris, 1680, p. 148 (désormais : *Relation 1676-1677)*. Cf. aussi F. Garnier, «Chronique royale du Cambodge», *JA*, 1871, t. XVIII, nº 67, p. 371, n. 2.

(16) Cf. Mak Phoeun & Po Dharma, *op. cit.*, p. 315.

(17) Cf. A. Launay, *Histoire de la mission de Cochinchine, 1658-1823. Documents historiques, t. I, 1658-1728*, Paris, 1923, p. 67.

Sur l'identité de Colompé/Phnom-Penh, cf. H. Chappoulie, *Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, Paris, 1943, t. I, p. 186, n. 4.

(18) Cette rivalité entre le roi Paramarājā VIII et de son frère l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī porte à penser que ce dernier ambitionnait le trône pour lui-même, ce qui expliquerait ses comportements ultérieurs (cf. *infra*).

Luttes entre Chinois et Vietnamiens.

On note que depuis l'époque du mariage entre le prince khmer Jayajeṭṭhā (le futur roi Jayajeṭṭhā II) et la princesse vietnamienne Aṅg Cūv (Ngọc Vạn, selon des auteurs vietnamiens), des Vietnamiens étaient présents à l'intérieur même du royaume khmer. Faisant état des détails de son séjour au Cambodge, le Père Chevreuil écrit qu'il y avait alors, en 1665, à une lieue de Phnom-Penh, deux villages de Vietnamiens dont le nombre atteignait 500 âmes[19]. Le Père Chevreuil précise que c'étaient des «Cochinchinois fugitifs qui s'étaient retirés dans ce royaume», sans toutefois donner les raisons de leur fuite. Faut-il compter parmi ces dernières les persécutions religieuses qui sévissaient à cette époque en terre vietnamienne à l'encontre des chrétiens? Elles ne semblent pas avoir été une raison majeure puisque ce religieux note que dans ces deux villages, le nombre des chrétiens dépassait à peine le dixième de la population totale. On peut donc penser que ces Vietnamiens étaient des vagabonds, des déserteurs, des non-inscrits, en un mot, des gens qui étaient «en butte aux mauvais procédés des mandarins (vietnamiens) ou qui avaient voulu échapper à la lourdeur excessive des impôts» et qui avaient émigré pour chercher une vie meilleure en terres étrangères plus accueillantes[20]. Les deux villages vietnamiens dont fait état le Père Chevreuil devaient se trouver à Lovea Em (ou à Chroy Chângva), en face de Phnom-Penh, puisque dans sa lettre datée du 26 décembre 1665, ce Père dit que leur camp (des [vietnamiens] ou qui avaient voulu échapper à la lourdeur excessive des impôts» et fleuve»[21]. Le Père Chevreuil dit encore qu'à environ 6 ou 7 lieues de Phnom-Penh, il y avait un autre camp de Cochinchinois — sans doute à Ponhea Lü[22], ou en tout cas à la périphérie de la capitale Oudong — composé de 500 à 600 personnes[23]. Au total, les Vietnamiens résidant au Cambodge atteignaient donc grosso modo plus d'un millier de personnes[24]. On verra plus loin que le Père Chevreuil écrit que leur nombre total était de 700 à 800 personnes, mais les Hollandais maintiennent le nombre de 1000 personnes[25].

Les Chinois s'étaient établis au Cambodge dès avant l'époque angkorienne. Au moment du séjour au Cambodge du Père Chevreuil, ils s'y trouvaient toujours «en grand nombre»[26]. Mais les Chinois dont il est question ici étaient principalement des partisans du célèbre Koxinga —le Chinois Tcheng Tcheng-koung qui, contre les soldats de la dynastie mandchoue des Ts'ing, défendit le dernier nid de résistance

(19) A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 67-69.

(20) Cf. P. Boudet, «La conquête de la Cochinchine par les Nguyễn et le rôle des immigrés chinois», *BEFEO*, 1942, t. XLII, p. 119.

(21) A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 69. Dans cette lettre le Père Chevreuil dit que le nombre des Vietnamiens était de 400 personnes.

(22) Cf. J. Pianet, *Histoire de la mission du Cambodge*, Hong-Kong, 1928, p. 19.

(23) A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 70.

(24) Pour une appréciation des chiffres de Vietnamiens fournis par le Père Chevreuil, voir Nguyễn Thanh Nha, *Tableau économique du Vietnam aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1970, p. 194, n. 24; voir aussi H. Chappoulie, *op. cit.*, t. I, p. 187.

(25) Les chiffres avancés par les différentes sources étaient variables parce que d'une part ces chiffres n'étaient que les résultats des estimations et que d'autre part les Vietnamiens émigrant au Cambodge ne constituaient pas une population fixe, mais bien plutôt une population flottante. Cf. *infra*.

(26) *Relation des missions*, p. 142.

des fidèles de la dynastie des Ming (1368-1644) à Taiwan (Formose) jusqu'en 1683[27] — qui, selon les Hollandais, débarquèrent au Cambodge au printemps de 1667. Le nombre de ces Chinois, ou vraisemblablement celui de leurs premiers éléments, s'élevait à 56 hommes conduits par Piauwja. Aux dires de ce dernier, trois mille autres Chinois devaient encore arriver au Cambodge au cours de cette année. Toujours selon les Hollandais, les Chinois furent accueillis en amis par le souverain khmer. Cependant ils eurent un comportement singulier et, entre autres violences, ils firent «assassiner mille Annamites émigrés au Cambodge»[28].

Les sources faisant état des luttes entre Chinois et Vietnamiens dont nous disposons sont muettes quant aux causes de ces luttes. Il n'est toutefois pas interdit de penser que le désir du souverain khmer de s'affranchir de l'obligation d'envoyer des tributs à la cour de Phú-xuân n'y soit pas tout à fait étranger. Il semble en effet que les sujets des Nguyễn résidant au Cambodge constituaient un certain obstacle à cet affranchissement d'autant plus que ces émigrés, ayant des relations avec l'entourage de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī prenaient appui sur ce prince — ce dernier, rappelons-le, étant le candidat préféré de la cour de Phú-xuân pour le trône khmer, s'était montré très compréhensif à l'égard des ressortissants vietnamiens et s'était ainsi montré comme le rival potentiel du roi. D'ailleurs, la *Relation des missions*, prenant sa source dans les écrits du Père Chevreuil, semble mettre en cause directement cette rivalité entre le monarque et l'*ubhayorāj* dans ces luttes, puisqu'elle rapporte que les «Chinois s'estant asseurez de l'authorité du Roy donnerent une nuit à l'improviste sur les Cochinchinois qui s'étoient appuyez sur la faveur du Prince [l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī]»[29]. La lettre du Père Chevreuil porte même qu'il survint au Cambodge «un soulèvement entre les Chinois et les Cochinchinois ; les Chinois s'étaient appuyés sur la faveur du roi, les Cochinchinois sur celle du prince; une nuit, à la sourdine, les Chinois donnèrent sur les Cochinchinois et en tuèrent une grande partie»[30].

Cependant les Hollandais, qui pourtant n'aimaient pas les Chinois[31] et traitaient leur chef Piauwja de «brigand», semblent mettre nettement hors de cause la responsabilité directe du roi Paramarājā VIII au sujet des actions des Chinois, qui auraient été accomplies tout à fait à l'insu du monarque, puisqu'ils racontent qu'après avoir fait assassiner les Vietnamiens, le chef chinois Piauwja «promit au

(27) TSAI MAW-KUEY, *Les Chinois au Sud-Vietnam*, Paris, 1968, p. 23; H. CORDIER, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie mandchoue*, Paris, 1920, vol. III, p. 237-239 & p. 244-245.

(28) W. J. M. BUCH, *op. cit.*, p. 234-235.

(29) *Relation des missions*, p. 158.

Le Père J. Guennou, puisant ses renseignements dans les archives des Missions-Étrangères, écrit que «le roi de Cochinchine rendit celui du Cambodge responsable de cette extermination» (Jean GUENNOU, *Les missions étrangères*, Paris, 1963, p. 134).

(30) A. LAUNAY, *op. cit.*, t. I, p. 72. Pour la discussion de la date de cette lettre, cf. MAK PHOEUN & PO DHARMA, *op. cit.*, p. 316, n. 4. Le Père L.-E. Louvet, sans indiquer ses sources, dit que «la guerre ayant été déclarée entre le roi de Cochinchine et celui du Cambodge, ce petit troupeau [les Vietnamiens] fut massacré, et la chrétienté à peu près anéantie» (L.-E. LOUVET, *La Cochinchine religieuse*, Paris, 1885, t. I, p. 281 ; cf. aussi C.-E. BOUILLEVAUX, *L'Annam et le Cambodge. Voyages et notices historiques*, Paris, 1874, p. 112).

(31) Ce sont en effet les Chinois conduits par Koxinga qui chassèrent en 1661 les Hollandais de l'île de Formose (cf. *Voyage de Gautier Schouten aux Indes Orientales, commencé l'an 1658 et fini l'an 1665...*, Rouen, 1725, t. I, p. 312-314. Cf. aussi H. CHAPPOULIE, *op. cit.*, t. I, p. 58, n. 1).

roi de ne plus se livrer à de pareils attentats et de n'attaquer personne, pas même les ennemis de Sa Majesté, sans lui en avoir auparavant demandé l'autorisation»[32].

Quelles que soient les causes de ces luttes entre Chinois et Vietnamiens, celles-ci semblèrent régler pour un temps le problème vietnamien au Cambodge et eurent pour résultats immédiats l'élimination de la présence des sujets des Nguyễn à l'intérieur du pays khmer — et aussi l'affaiblissement, voire l'élimination du parti provietnamien dont le chef semble avoir été l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī — puisque selon le Père Chevreuil, il ne resta auprès de ce missionnaire, après l'attaque à l'improviste des Chinois, que quatre de ses «ouailles de cette peuplade vietnamienne»[33]. Profitant de ces éliminations, le roi Paramarājā VIII, écrit encore le Père Chevreuil, s'éleva contre le seigneur de Huế (Hiền-Vương) et cessa de lui envoyer le tribut. Le monarque khmer ordonna aussi qu'aucune barque ne sorte de Phnom-Penh en direction du pays vietnamien, ce qui entraîna la cessation de toute communication et de tout commerce entre les deux pays.

Un état de tension sembla en fait exister entre le Cambodge et la seigneurie de Huế à partir de cet événement (1667) et il est très vraisemblable que les sujets des Nguyễn furent également contraints de quitter la zone frontalière khmère, le Cambodge étant devenu dès cette époque pratiquement fermé aux Vietnamiens. On a pour témoignage de cette fermeture de la frontière khmère ordonnée par le roi Paramarājā VIII, le récit laissé par le Père Vachet qui, faisant état de son voyage en Cochinchine en 1671 — un an avant le décès du roi Paramarājā VIII — avec Monseigneur Lamotte dans une barque vietnamienne, note que les voyageurs passèrent d'abord devant l'embouchure de la rivière du Cambodge (=Tonlé Thom/Mékong) — «qui par trois canaux différents, tous capables de porter des vaisseaux, conduit à la ville capitale par quatre vingts lieues de la mer» — ensuite devant la pointe de Ciampa (Campā) et arrivèrent enfin sur la côte de la Cochinchine (=seigneurie des Nguyễn). Il ne fait nulle part état de la présence d'établissements vietnamiens avant l'arrivée devant les côtes de ce pays et il précise que les mariniers vietnamiens, lorsqu'ils passèrent devant l'embouchure de la rivière du Cambodge, avaient peur d'être capturés par les Cambodgiens[34].

Mais cette situation ne devait être que provisoire. Des faits nouveaux allaient survenir en pays khmer et permettre une nouvelle intervention militaire vietnamienne dans les affaires intérieures khmères, intervention qui, cette fois, devait conduire à l'installation plus durable de sujets des Nguyễn sur les terres cambodgiennes.

(32) W. J.M. Buch, *op. cit.*, p. 234-235.

L'épithète de «brigand» donnée par les Hollandais au chef chinois Piauwja peut se comprendre puisque — sans parler de la guerre existant entre les Chinois de Koxinga et les Néerlandais — ce sont ce Chinois et ses gens qui allèrent rançonner les Hollandais du Cambodge et piller leur loge, tuant même leur chef Pieter Ketting et quelques autres hommes du personnel.

(33) A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 72; *Relation des missions*, p. 158.

Le chiffre de mille Vietnamiens assassinés par les Chinois donné par les Hollandais est certainement exagéré puisque le Père Chevreuil signale qu'au moment de l'attaque des Chinois, on comptait seulement de 700 à 800 Vietnamiens qui d'ailleurs ne furent pas tous tués, puisque certains d'entre eux purent s'enfuir en Cochinchine et certains autres furent capturés.

(34) Cf. A. Launay, *op. cit.*, t. I, p. 81-82; H. Chappoulie, *op. cit.*, t. I, p. 326, n. 4.

II. Faits ayant conduit à une nouvelle intervention militaire vietnamienne

L'assassinat du roi Paramarājā VIII et la fuite de l'ubhayorāj Rāmādhipatī en pays vietnamien.

On se souvient que la reine d'origine vietnamienne du roi Jayajeṭṭhā II avait eu de ce monarque une fille appelée Aṅg Ñā Ksatrī, qui avait été mariée au roi Padumarājā Ier (Aṅg Nan') lors de l'accession au trône de ce dernier en 1640. De ce mariage naquit l'année suivante un prince portant le titre de Srī Jayajeṭṭh — Nacpra Ciricitit selon les Hollandais, Cháy-Nhiet selon la *Relation 1676-1677*, Nac-Sorechit selon Nicolas Gervaise[35]. A ce prince, le roi Paramarājā VIII — qui était son oncle paternel puisqu'il était le propre frère du roi Padumarājā Ier — accorda le titre de Padumarājā déjà porté par son père, et en même temps la main de sa fille, la princesse Aṅg Srī Dhitā (Nac-Bene selon Nicolas Gervaise). C'est l'action de ce prince qui allait déclencher le processus conduisant à la seconde intervention militaire vietnamienne.

Les chroniques royales khmères portent que le prince Padumarājā (Srī Jayajeṭṭh) avait un cœur malhonnête puisqu'il avait le dessein de s'emparer du trône par la violence. Incitant des gens du peuple à prendre son parti, ce prince fit effectivement assassiner dans son palais d'Oudong, en décembre 1672, son oncle et beau-père, le roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr)[36].

Surpris par le caractère imprévu du crime perpétré par le prince Padumarājā (Srī Jayajeṭṭh) et n'ayant point fait prendre au préalable de mesures pour se défendre, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī — également oncle paternel du prince assassin — craint pour sa propre vie. Il monta précipitamment dans une barque et, laissant à Oudong son épouse Dāv Ksatrī, s'enfuit en pays vietnamien où il arriva, constate la *Relation 1676-1677*, en cette même année 1672[37]. Les annales vietnamiennes font

(35) Voir le tableau généalogique *in fine*.

On notera que les sources occidentales dont on fait état ici ne disent pas que ce prince avait pour grand-mère la reine d'origine vietnamienne du roi Jayajeṭṭhā II. Nicolas Gervaise dit par ailleurs que le roi Jayajeṭṭhā II «n'eut point d'enfans de cette grande Princesse [d'origine vietnamienne]» (cf. Nicolas Gervaise, *Histoire naturelle et politique du royaume de Siam divisée en quatre parties*..., Paris, 1688, p. 262). Pour les données des chroniques royales khmères, cf. Mak Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge (de 1695 à 1677)*..., Paris, EFEO, 1981, p. 152 & 183-184.

(36) Écrivant à peu près un siècle plus tard et résumant les données fournies par N. Gervaise, Lo-Looz dit que le prince régicide s'appelait Nak Schoreshit (= Anak Srī Jayajeṭṭh) mais place à tort l'action de ce prince «vers 1680» (Lo-Looz, *Les militaires au-delà du Gange,* Paris, 1770, t. I, p. 7, n. a). Selon N. Gervaise, ce sont «quelques marchands chinois» à qui le prince Srī Jayajeṭṭh avait promis des récompenses, qui accomplirent cet assassinat (N. Gervaise, *op. cit.*, p. 274). Pour les données des chroniques royales khmères, cf. Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 204 & 374-375.

(37) *Relation 1676-1677,* p. 145.

Selon les chroniques royales khmères, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī était accompagné dans sa fuite par son neveu et fils adoptif Aṅg Nan' (Nac-Non selon les textes occidentaux), mais selon la *Relation 1676-1677,* le prince Aṅg Nan' avait dû rester à Oudong — au moins pour un certain temps — puisque l'*ubhayorāj* lui ordonna de demeurer auprès de son épouse Luc-Moi-Hoã, c'est-à-dire sans doute la princesse Dāv Ksatrī. Il semble que cette dernière version correspond plus à la réalité, car des complications ultérieures à l'intérieur de la famille royale khmère ont pu résulter en partie de cette présence à Oudong du prince Aṅg Nan'.

également état de ces événements. Le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện*[38] rapporte en effet qu'en l'année Nhâm Tý (année du Rat), 24e année de Hiếu Triết Hoàng Đế (= 1672 A.D.), le roi cambodgien nommé Tham Đích Thác Phũ Tâm Lạch Già Xô (c'est-à-dire le roi Paramarājā VIII)[39] fut assassiné à l'âge de 39 ans par son beau-fils appelé Tham Đích Thác Si Dí Diệt Thác Phũ Tâm Lạch Già[40]. Ne pouvant faire face à la situation confuse régnant dans son pays, le frère du roi défunt, appelé Tham Đích Thác Liêm Ma Tiêp Ba Đê Đô Lạch[41] prit la fuite en pays vietnamien[42].

Les activités du fugitif Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan').

La fuite de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī en pays vietnamien révélait un réflexe nouveau car c'est la première fois dans l'histoire cambodgienne qu'un prince khmer se réfugiait dans ce pays. En tout cas, cette fuite confirma, nous semble-t-il, les liens étroits qui avaient existé — et qui continuaient d'exister — entre le prince Rāmādhipatī et des sujets vietnamiens dont certains pouvaient avoir des relations avec des personnages plus ou moins haut placés dans l'administration de la cour de Phú-xuân.

On ne possède pas beaucoup de renseignements sur les activités de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī lors de son séjour forcé loin de la capitale khmère Oudong. Les chroniques royales du Cambodge disent que ce prince fuyard se rendit en pays vietnamien afin d'obtenir le concours des troupes de Huế pour lutter contre son neveu régicide Padumarājā (Srī Jayajeṭṭh). Selon la chronique royale khmère P57, le prince arriva dans la province de Barea (Bà-rịa), qui faisait alors partie intégrante du royaume khmer, et c'est de là qu'il fit rédiger un message pour Hiền-Vương, seigneur vietnamien de Huế, afin de lui demander des troupes pour l'aider à se débarrasser de son neveu Padumarājā (Srī Jayajeṭṭh), l'assassin du roi son frère. Et l'*ubhayorāj* aurait conclu son message en notant qu'ainsi les deux royaumes khmer et vietnamien seraient «alliés et amis pendant bien longtemps»[43].

Attitude de la cour de Phú-xuân (Huế).

Toutes les chroniques royales khmères s'accordent pour dire que l'aide demandée par l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī au seigneur Hiền-Vương de Huế lui fut

(38) *ĐNCBLT*, p. 397.
(39) Cf. p. 230, n. 3.
(40) On reconnaît dans ce titre : Samtec Braḥ Srī Jayajeṭṭh Braḥ Padumarājā.
(41) C'est-à-dire : Samtec Braḥ Rāmādhipatī [Ubha]yorāj.
(42) Le *ĐNCBLT* précise que l'*ubhayorāj* khmer était accompagné dans sa fuite de son neveu Nặc-Nôn. Le *GĐTTC* donne des détails sans doute erronnés, puisqu'il dit que c'est le grand fils du roi Nặc-Sô (Paramarājā VIII) — tous les autres textes disent que c'était son beau-fils — appelé Nặc Sá Phũ Tâm (= Anak ... Paduma[rājā]) qui décida de mettre à mort son père pour s'emparer du trône, ce qui obligea le prince Nặc Tân, ainsi que son neveu Nặc Nôn, à prendre la fuite en pays vietnamien pour sauver leur vie (*GĐTTC*, tập trung, p. 7). Voici d'ailleurs ce que dit le texte traduit par G. Aubaret : « Il y avait alors au Cambodge trois rois, que l'on nommait le premier, le deuxième et le troisième roi. Neac so [Paramarājā VIII (Aṅg Sūr)] était le premier roi; son frère Neac tan [l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (Uday Aṅg Tan')] était le deuxième roi. Le fils aîné de Neac so, nommé Neac sa phu [Padumarājā (Srī Jayajeṭṭh), en réalité gendre et neveu de Neac so], ayant le plus vif désir de monter sur le trône, se rendit parricide. Neac tan et son frère Neac nôn [lire : son neveu] se réfugièrent dans l'empire d'Annam» (cf. G. Aubaret, *Gia-Dinh-Thung-Chi. Histoire et description de la Basse Cochinchine,* Paris, 1863, p. 3, n. c). Cette même version des faits se retrouve dans C.-E. Bouillevaux, *op. cit.*, p. 358.
(43) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 382. Cf. *infra* au sujet de cette demande d'aide dans les annales vietnamiennes.

accordée car, précise la chronique royale P63, le roi vietnamien, ayant déjà conquis les pays caṃ de Phan-ri et de Phan-rang[44], voulait encore mettre le Cambodge sous sa dépendance. Un corps expéditionnaire — de trois mille hommes selon P57, de dix mille hommes selon VJ et P63[45] — placé sous les ordres des mandarins militaires Uṅ Dīoeṅ Gun et Uṅ Dhammū, fut mis à sa disposition. L'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, escorté par ces troupes vietnamiennes, prit la voie fluviale, et se dirigea vers la capitale Oudong en 1673[46].

On observera qu'un laps de temps d'environ un an s'est écoulé entre l'assassinat du roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) puis la fuite de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī en pays vietnamien et le départ du corps expéditionnaire vietnamien mis à la disposition du prince khmer par le seigneur de Huê. Ce laps de temps assez long eut-il pour cause les seuls préparatifs inhérents à une telle expédition, ou d'autres considérations d'ordre politique et stratégique de la cour de Huê? Car entre-temps, des événements graves qui devaient changer complètement les données du problème khmer, s'étaient produits au Cambodge.

III. La situation au Cambodge en 1672-1673

L'avènement du roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) et son assassinat.

L'assassinat du roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) provoqua des développements politiques considérables sur le plan intérieur khmer et causa d'autres drames au cours des quelques mois qui suivirent cet événement. En effet, son forfait accompli, le prince Srī Jayajeṭṭh se fit proclamer roi sous le titre de Padumarājā II[47] et éleva son épouse Aṅg Srī Dhitā (Nac-Bene selon Nicolas Gervaise) à la dignité de reine de gauche. Les chroniques royales khmères notent que ce nouveau monarque portait un intérêt vif aux princesses et qu'en particulier il aima passionnément la princesse Dāv Ksatrī (Luc-Moi-Hoã selon les textes européens), épouse de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī en fuite en pays vietnamien, et comme on l'a déjà vu, sans doute fille de l'ancien roi Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand)[48]. Les chroniques royales khmères disent que cette princesse ne voulait pas de cette union, mais que par crainte du pouvoir royal, elle donna son consentement et fut élevée à la dignité de reine de droite[49].

(44) Il faudrait dire : ayant établi un contrôle politique sur ce qui restait du royaume de Campā, en l'occurrence le Pāṇḍuraṅga (provinces caṃ de Phan-ri et de Phan-rang).

(45) Le chiffre de dix mille hommes est certainement excessif, à moins que les troupes de secours vietnamiennes ne se soient jointes aux troupes khmères, ce qui est très vraisemblable. On verra plus loin que la *Relation 1676-1677* évalue les troupes d'intervention vietnamiennes à trois mille hommes.

(46) Sur cette date, voir *infra*.

(47) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 207-208 et p. 377-379.

A cause de son nom personnel Srī Jayajeṭṭh, beaucoup d'auteurs assimilent à tort ce prince à Jayajeṭṭhā, et attribuent à ce roi le titre de Jayajeṭṭhā III, ce qui est manifestement une erreur.

(48) Mak Phoeun & Po Dharma, *op. cit.*, p. 316, n. 2.

Certaines chroniques royales, comme VJ et P63, portent par erreur que la princesse dont s'était épris le roi Padumarājā II était la reine Bhagavatī Braḥ Cam Ksatrī (Aṅg Ḷī Ksatrī), épouse du roi assassiné Paramarājā VIII, mais d'autres comme B39/12/A et B39/12/B notent avec raison que c'était la princesse Dāv Ksatrī (Rāj Satrī pour P53/9), épouse du prince Rāmādhipatī, c'est-à-dire de l'*ubhayorāj* en fuite en pays vietnamien.

(49) Ces données se trouvent également relatées dans le *ĐNCBLT*, p. 397.

La *Relation 1676-1677* confirme ce fait puisqu'elle mentionne que le nouveau roi (Padumarājā II) se mit en état de résister à tous les ennemis qui auraient pu l'attaquer «excepté à ses passions, qui le vainquirent bien-tost le plus funestement du monde. Ce malheureux devint passionné de Luc-Moi-Hoã sa cousine & sa tante»[50].

Il semble cependant que l'union voulue par le nouveau roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) avec la princesse Dāv Ksatrī n'eut pas pour unique cause son amour. En l'épousant, il peut avoir aussi cherché à donner une certaine légitimité à son accession au trône puisqu'il faisait ainsi participer au pouvoir royal l'épouse de son rival et oncle, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī. C'est d'ailleurs le point de vue de Nicolas Gervaise qui écrit que le nouveau tyran, pour s'assurer la possession du royaume et «donner en même temps à son usurpation quelque couleur de justice, s'imagina qu'il luy faloit épouser la femme de Nac-Cotrei [le prince Udăy Surivaṅs, alias l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī] qui n'avoit pû suivre son époux dans la Cochinchine où il s'estoit réfugié»[51].

Le mariage du roi Padumarājā II avec la princesse Dāv Ksatrī ne lui porta pas bonheur. Il lui fut même fatal si on en croit les sources, qui toutes s'accordent pour dire qu'il fut assassiné sur ordre de cette princesse. Selon Nicolas Gervaise, cette dernière n'accepta d'épouser le roi coupable qu'afin de pouvoir plus aisément venger la mort de son beau-frère, la fuite en pays étranger de son mari et surtout les malheurs de sa patrie. Et c'est au cours de la première nuit de ses noces qu'elle le poignarda dans son lit[52]. La *Relation 1676-1677* dit presque la même chose : «cachant sous cette condescendance feinte, la forte résolution qu'elle avait prise de le tuer de sa propre main pour délivrer sa patrie, elle le tua effectivement la nuit dans son lit»[53]. Les chroniques royales du Cambodge donnent une version légèrement différente puisque selon elles, ce sont les Caṃ et les Malais, serviteurs de l'ancien monarque Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand) qui furent invités par la princesse Dāv Ksatrī à venir chez elle - ce qui est un argument de plus pour dire que la princesse Dāv Ksatrī était fille de cet ancien roi — et chargés par elle de poignarder le roi Padumarājā II[54]. De leur côté, les annales vietnamiennes enregistrent également ces faits. Le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện* précise même que le roi Padumarājā II fut exécuté sur l'ordre de sa femme — l'épouse de Nặc Tân (l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī en fuite en pays vietnamien) — par une personne nommée Đô Ba[55].

L'avènement du roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī).

Toutes les chroniques royales khmères sont unanimes pour dire que le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) demeura sur le trône pendant seulement cinq mois, ce qui place donc la date de sa mort, comme le dit P57, au plus tard au mois d'avril

(50) *Relation 1676-1677*, p. 145-146.
(51) N. Gervaise, *op. cit.*, p. 275.
Une autre considération n'est pas non plus à écarter : le nouveau roi a pu vouloir rassembler autour de sa personne le plus de monde possible, en particulier les proches et les partisans de l'*ubhayorāj* en fuite (et aussi les proches et les partisans de l'ancien roi Rāmādhipatī Ier).
(52) N. Gervaise, *op. cit.*, p. 275.
(53) *Relation des missions 1676-1677*, p. 146.
(54) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 207 & 378-379.
(55) *ĐNCBLT*, *op. cit.*, p. 397. Voir aussi le *GĐTTC* (tập trung, p. 8).

ou de mai 1673[56]. Cette date est contredite par la *Relation 1676-1677*, qui porte en effet que le roi Cháy-Nhiet (Srī Jayajeṭṭh) règna deux années en paix[57], ce qui place la fin de son règne en 1674. Mais cette contradiction nous semble plus apparente que réelle car, comme nous le verrons en traitant des données de la *Relation 1672-1675*[58], il ne faut pas comptabiliser les années à la façon européenne, mais à la façon traditionnelle cambodgienne, c'est-à-dire considérer l'année 1672 comme la première année du règne de Padumarājā II et 1673 comme sa deuxième année, ce qui en somme donne cette dernière date (1673) comme celle de la mort de ce roi (et non 1674)[59].

A la suite de la disparition du roi Padumarājā II, la princesse Dāv Ksatrī et l'assemblée des dignitaires invitèrent le prince Aṅg Jī, fils aîné du roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) à monter sur le trône. Ce monarque prit le titre de Kaev Ĥvā II (Ken-Thoa selon les textes occidentaux). Selon la chronique royale P57, le nouveau roi, après avoir pris le pouvoir, fit exécuter les personnes qui avaient participé à l'assassinat du roi son père, ainsi que les membres de leurs familles, dont certains parvinrent cependant à s'enfuir à l'étranger. Et, fait autrement plus grave, ce monarque, selon la *Relation 1676-1677* et Nicolas Gervaise, fit aussi tuer traîtreusement sa bienfaitrice, la princesse Luc-Moi-Hoã (Dāv Ksatrī), épouse de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī réfugié au pays việt, et responsable de la mort de Padumarājā II[60].

On peut se demander pourquoi le roi Kaev Ĥvā II fit commettre un tel acte, que les chroniques royales khmères passent d'ailleurs complètement sous silence. Si on se réfère à la *Relation 1676-1677*, le roi Kaev Ĥvā II, lorsqu'il n'était encore que prince royal, n'était pas aimé par son père, le roi Paramarājā VIII, qui lui préférait son gendre Srī Jayajeṭṭh (le futur Padumarājā II), mari de sa fille Aṅg Srī Dhitā. Selon elle, le prince Ken-Thoa (Kaev Ĥvā Aṅg Jī), persécuté par son père, dut aller vivre en forêt loin de la capitale. La *Relation 1676-1677* note aussi que ce prince n'aimait pas la princesse Luc-Moi-Hoã (Dāv Ksatrī), qui ne l'ignorait pas. Mais elle ne donne pas les raisons de cette aversion. Tout au plus, note-elle : «comme si son sejour dans les bois en eust fait une beste feroce & carnaciere, dès qu'il se vit

(56) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 207 & 378-379. La chronique royale P57 porte que la mort du roi Padumarājā II eut lieu au mois de Visākh de l'année du Bœuf (= avril/mai 1673 A.D.). Les chroniques royales VJ et P63 donnent à cet événement le même mois de Visākh, mais le millésime fourni par ces deux textes est erroné.

(57) *Relation 1676-1677*, p. 145. Le *ĐNCBLT* (p. 397) donne aussi le chiffre de deux ans de règne.

(58) Le titre complet de ce texte est : *Relation des missions et des voyages des Evesques vicaires apostoliques, et de leurs Ecclésiastiques és années 1672, 1673, 1674 & 1675*, Paris, 1680.

(59) Pour la discussion en ce qui concerne ces dates, voir *infra*.

(60) *Relation 1676-1677*, p. 148. Cf. aussi N. Gervaise, *op. cit.*, p. 275-276.

Les données de Nicolas Gervaise en ce qui concerne certains noms princiers khmers sont sujettes à caution pour cette période précise puisqu'il dit que le fils aîné du roi Paramarājā VIII— le successeur de Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) — s'appelait Nac-Cesta (c'est-à-dire manifestement Jayajeṭṭhā), alors qu'en réalité ce prince s'appelait Kaev Ĥvā (Aṅg Jī) selon les chroniques royales khmères, et Ken-Thoa (Kaev Ĥvā) selon la *Relation 1676-1677*. Nicolas Gervaise fait sans doute une confusion avec le second fils du roi Paramarājā VIII, à qui il donne le nom de Nac-Son, ce qui en fait n'est pas tout à fait faux puisque le prince Jayajeṭṭhā (second fils de Paramarājā VIII), avant de se voir accorder ce titre, portait le nom de Aṅg Sūr, ou même Aṅg Bañā Som, d'où le nom de Nac-Son recueilli par Nicolas Gervaise (N. Gervaise, *op. cit.*, p. 274). Pour les données des chroniques royales, voir Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 201.

maistre, il n'eut aucun sentiment d'honneur ny de reconnaissance» et fit «mourir en traître» cette princesse[61].

En fait on peut se demander si cet assassinat n'eut pas plutôt une cause politique. Il existait une rivalité entre le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī) et le prince Aṅg Nan', fils adoptif de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī et de la princesse Dāv Ksatrī. Or, après l'exécution du roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh), le prince Aṅg Nan' — que soutenait évidemment la princesse Dāv Ksatrī — avait, constate la *Relation 1676-1677,* épousé «la veuve du Tiran Chay-Nhiet», c'est-à-dire la princesse Aṅg Srī Dhitā, fille de l'ancien roi Paramarājā VIII et propre sœur du futur Kaev Ĥvā II[62]. Or dans l'histoire khmère, on relève que le mariage avec la veuve d'un ancien souverain était rarement un acte désintéressé, mais plutôt la recherche d'une certaine légitimité pour ceux qui envisageaient d'accéder à la magistrature suprême. Il se peut donc qu'une fois sur le trône, Kaev Ĥvā II ait fait assassiner la princesse Dāv Ksatrī afin de priver le prince Aṅg Nan' d'un soutien de poids. Cette hypothèse nous semble d'autant plus plausible que le prince Aṅg Nan' avait une grande ambition et qu'il semble s'être sérieusement opposé à Kaev Ĥvā II avant et après son accession au trône. En effet, toute sa vie durant, le prince Aṅg Nan' ne fit que guerroyer en s'appuyant sur des étrangers — Vietnamiens, Chinois et autres — dans le seul but d'accéder au trône du Cambodge, ce que confirment d'ailleurs les annales vietnamiennes qui relèvent aussi la rivalité qui opposait les deux princes. D'une part, le *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên*[63] note qu'à la mort de Nặc Sá Phũ Tâm (Padumarājā II), Nặc Ong Đài (Kaev Hvā II)[64] prépara un coup de force pour se débarrasser de son «roi» Nặc Nộn (Anak Nan' ou Aṅg Nan'); indication qui peut faire croire que le prince Aṅg Nan' avait été désigné — ou avait prétendu être

(61) *Relation 1676-1677,* p. 148.

(62) On peut aussi observer que la princesse Aṅg Srī Dhitā (Nac-Bene) avait joué un rôle — volontaire ou involontaire — dans l'assassinat de son père. En effet, selon Nicolas Gervaise, après avoir vécu quelques mois en bonne intelligence, le roi Paramarājā VIII et son gendre Padumarājā (Srī Jayajeṭṭh) s'étaient brouillés au sujet de la possession d'une tourterelle. Le roi ayant forgé le dessein de se défaire de son gendre, la princesse Aṅg Srī Dhitā en avertit son époux qui, prenant les devants, fit assassiner le monarque (N. Gervaise, *op. cit.,* p. 274).

(63) *ĐNTLTB,* tập I, p. 122.

(64) Le Nặc ông Đài (ou Neac âng thai, ou Neac tai) des annales vietnamiennes ne pouvait être que le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī) qui, après le roi Rāmādhipatī Ier (Cau Bañā Cand) en 1658, subit une deuxième intervention militaire vietnamienne. Cependant, les annales vietnamiennes ne sont pas sûres en ce qui concerne les liens de parenté existant entre les divers membres de la famille royale khmère de l'époque. Mentionnant cette deuxième intervention militaire vietnamienne en pays khmer, le *GĐTTC* dit que le rebelle «Neac tai fut entièrement défait et perdit la vie» et un peu plus loin que le roi «Neac chi perdit en même temps la vie et la couronne», ce qui laisse à penser que Neac tai et Neac chi étaient deux personnages différents, ce dernier étant, pourrait-on croire, le fils aîné de Neac sa phu (Padumarājā II), alors qu'il était en réalité celui de Neac so (Paramarājā VIII) (cf. G. Aubaret, *op. cit.,* p. 3; C.-E. Bouillevaux, *op. cit.,* p. 358). Essayant de faire concorder les différentes sources utilisées (sources khmères, vietnamiennes et occidentales), C. B.-Maybon identifie Neac-tai au prince Aṅg Tan' (titre princier : Udăy Surivaṅs), ce qui est une erreur (C. B.-Maybon, *Histoire moderne du pays d'Annam (1592-1820),* Paris, 1920, p. 117, n. 2 & p. 118, n. 3). Trương Vĩnh Ký et Lê Thánh Khôi, par contre, font de Neac-âng-thai, ou Neac tai (Kaev Ĥvā II) le seul dirigeant khmer, adversaire de Nặc Nộn (Aṅg Nan'), qui dut subir le choc des armées vietnamiennes (cf. Trương Vĩnh Ký, *Cours d'histoire annamite à l'usage des écoles de la Basse-Cochinchine,* Saigon, 1877, vol. 2, p. 153; Lê Thánh Khôi, *Le Viêt-Nam. Histoire et civilisation,* Paris, 1955, p. 266 — le passage concernant cette intervention vietnamienne en pays khmer a été supprimé dans la nouvelle édition de ce dernier ouvrage, Lê Thánh Khôi, *Histoire du Viêt-Nam, des origines à 1858,* Paris, 1981, p. 266-267).

désigné — comme le successeur du roi Padumarājā II[65]. Or cette désignation n'aurait pu avoir lieu qu'à l'instigation ou avec l'assentiment de la princesse Dāv Ksatrī, ce qui pourrait expliquer que Kaev Ȟvā II l'ait faite tuer. Toujours selon cette annale, Nặc Ong Đài (Kaev Ȟvā II) n'osa pas s'opposer de front au «roi» Nặc Nộn (Aṅg Nan') car il jouissait d'une grande autorité. Pour réaliser son plan, il aurait fait barrer le Mékong à l'aide de chaînes et de radeaux de bois, construire une forteresse à Phnom-Penh et demandé secrètement leur aide aux Siamois. On ignore la réponse de ces derniers, mais Nặc Ong Đài (Kaev Ȟvā II) fit répandre la nouvelle — qui s'avéra fausse — que le roi de Siam avait envoyé au Cambodge une armée de terre forte de 20.000 soldats, de 1.000 éléphants et chevaux de guerre, ainsi qu'une flotte montée par 1.000 marins[66] pour punir l'insoumission de Nặc Nộn (Aṅg Nan'), qui prit peur et s'enfuit au pays việt.

Les détails que donne le *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên* confirment ce que nous avons déjà mentionné, à savoir que le prince Aṅg Nan' ne quitta pas le Cambodge en même temps que son oncle et père adoptif l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, mais seulement après la mort du roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) et des événements qui lui firent suite[67].

IV. Première phase de l'intervention militaire vietnamienne

Causes de cette intervention militaire.

Selon les chroniques royales khmères, la deuxième intervention militaire vietnamienne au Cambodge avait pour but le châtiment du roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh), assassin du roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr). Montée à la demande de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan'), elle n'eut lieu qu'après le décès de cet assassin survenu, comme on l'a vu, vers mars-avril 1673. Les chroniques

(65) Voici ce qu'écrit Trương Vĩnh Ký, puisant certainement ses renseignements dans les annales vietnamiennes : «Le premier roi du Cambodge était, à cette époque, Neac-âng-non. — Un prince cambodgien, du nom de Neac-âng-thai (...) s'était mis en révolte contre le souverain» (Trương Vĩnh Ký, *op. cit.*, vol. 2, p. 153).

Le passage des annales vietnamiennes qui fait de Nặc Nộn (Aṅg Nan') le roi du Cambodge est sujet à caution et ne peut être pris en considération, car il n'est pas confirmé par d'autres sources, tant cambodgiennes qu'occidentales. Les chroniques royales khmères prennent à ce sujet d'autant plus de valeur que des descendants directs de ce prince pouvaient eux effectivement régner sur le pays khmer. D'ailleurs, on verra plus loin que les annales vietnamiennes reconnaissent elles aussi que Nặc Nộn avait moins de droits au trône qu'un autre prince.

Cependant, en fournissant cette donnée, les annales vietnamiennes ne sont pas tout à fait innocentes puisque cette dernière allait contribuer à servir de prétexte aux armées des Nguyễn pour intervenir au Cambodge.

(66) Selon Trương Vĩnh Ký, le prince Neac-âng-thai [Kaev Ȟvā II (Aṅg Ji)] avait été «excité» à cette action par un mandarin chinois nommé Oc-nha-cán-gia. Toujours selon cet auteur, le roi de Siam aurait, selon le bruit répandu (par Neac-âng-thai), envoyé au Cambodge 20000 fantassins, 5000 marins et 1000 éléphants et chevaux (Trương Vĩnh Ký, *op. cit.*, vol. 2, p. 153).

(67) Cf. p. 236, n. 37.

Le départ du prince Aṅg Nan' à la rencontre de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī eut lieu, d'après la *Relation 1676-1677*, après la prise de pouvoir par le roi Kaev Ȟvā II et la mort de la princesse Dāv Ksatrī. Les deux princes se rencontrèrent à l'embouchure du Mékong alors que l'*ubhayorāj*, conduisant les troupes vietnamiennes mises à sa disposition par Hiền-Vương, se dirigeait vers la capitale Oudong (*Relation 1676-1677*, p. 148).

royales khmères portent que cette intervention militaire vietnamienne eut lieu en 1595 de la grande ère, année du Bœuf, cinquième de la décade, qui correspond à l'année 1673 de l'ère chrétienne[68], c'est-à-dire sous le règne effectif du roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī). Les versions VJ et P63 fournissent en plus le nom du mois où intervint cet événement, le mois de Migasir (premier mois de l'année cambodgienne), ce qui revient à dire que les troupes de Huê pénétrèrent au Cambodge vers la fin de l'année 1673, plus précisément en novembre-décembre. On verra plus loin que cette date, ou du moins son millésime, est la même que celle fournie par les missionnaires français[69].

On est en droit de se demander pourquoi, alors que le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) auteur de l'assassinat du roi Paramarājā VIII était déjà éliminé, cette intervention militaire vietnamienne fut menée, puisqu'officiellement elle était dirigée contre ce roi régicide.

Comme les sources traitant des débuts de cette intervention militaire ne se recoupent pas, il nous faut les résumer.

Selon les chroniques royales khmères, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī et son fils adoptif Aṅg Nan'[70], accompagnés des troupes fournies par le seigneur de Huê, prirent la voie d'eau et se dirigèrent vers la capitale Oudong sans savoir que leur ennemi le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) était déjà mort. Ils ne l'apprirent qu'après avoir atteint le territoire khmer. Au lieu d'arrêter leur marche et de renvoyer les soldats vietnamiens dans leur pays, ils poursuivirent leur progression vers la capitale cambodgienne. En apprenant cela, le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), qui craignait pour son trône, organisa la défense en faisant prendre position à ses troupes à Phnom-Penh. Voyant que son neveu était prêt à lui faire la guerre et à

(68) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 383.

Rappelons que cette correspondance n'est qu'approximative, le premier jour de l'année cambodgienne tombant généralement sur le 13 avril du calendrier grégorien ; il convient de préciser que cette année 1595 de la grande ère allait d'avril 1673 à avril 1674.

(69) Cf. *infra* p. 250, n. 104.

Selon les sources vietnamiennes (*ĐNTLTB*, tập I, p. 122 et *ĐDTTC*, tập trung, p. 8), le corps expéditionnaire vietnamien fut envoyé au Cambodge au deuxième mois de l'année Giáp Dần (année du Tigre), c'est-à-dire vers mars-avril de l'année 1674 A.D.

G. Aubaret, traduisant le *GĐTTC*, donne également l'an Giap Dần comme celle à laquelle les troupes vietnamiennes pénétrèrent dans le Cambodge, mais la fait correspondre à l'année 1675 A.D., ce qui est, comme le remarque C. B.-Maybon, une erreur. D'autre part, G. Aubaret fait correspondre l'an Giáp Dần au millésime 1594 de l'année cambodgienne (comprendre : 1594 de la grande ère ou de l'ère *śaka*), ce qui est également une erreur, puisque cette dernière date correspond plutôt à l'année 1672/3 A.D. (comprendre : d'avril 1672 à avril 1673) (cf. G. Aubaret, *op. cit.*, p. 3 ; C. B.-Maybon, *op. cit.*, p. 117, n. 2). Trương Vĩnh Ký, suivant peut-être G. Aubaret, donne comme date d'entrée en campagne des troupes de Huế le deuxième mois de l'année 1675 A.D. (Trương Vĩnh Ký, *op. cit.*, vol. 2, p. 153). Il en est de même de Phung-Van-Dan, qui place l'entrée en campagne des troupes vietnamiennes l'été 1675 (Phung-Van-Dan, «La formation territoriale du Vietnam», *RSEA*, 1964, n° 2, p. 140). Par contre, Nguyễn Văn Quê et Lê Thánh Khôi placent cette entrée en campagne des troupes vietnamiennes en 1674 (Nguyễn Văn Quê, *Histoire des pays de l'Union Indochinoise (Viet-Nam, Cambodge, Laos)...*, Saigon, 1932, p. 102 ; Lê Thánh Khôi, *op. cit.*, 1955, p. 266).

J. Moura, utilisant la chronique royale P3, dit que les troupes vietnamiennes envahirent le Cambodge dans «le courant de l'année 1673» (J. Moura, *Le royaume du Cambodge*, Paris, 1883, vol. II, p. 64).

(70) Rappelons que selon les chroniques royales khmères et certaines annales vietnamiennes, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī était accompagné du prince Aṅg Nan' dans sa fuite en pays vietnamien, alors que selon les missionnaires français, et aussi selon d'autres annales vietnamiennes, le prince Aṅg Nan' ne rejoignit l'*ubhayorāj* que plus tard, ce qui nous semble plus véridique (cf. p. 237, n. 42).

interdire l'accès de l'intérieur du territoire khmer aux troupes vietnamiennes, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī fut très irrité et accusa le roi Kaev Ȟvā II d'être un ingrat en tentant de l'empêcher de rentrer dans son pays, alors qu'il était allé chercher des troupes vietnamiennes afin de venger la mort du propre père de Kaev Ȟvā II[71].

La version que donnent les missionnaires français est un peu différente de la précédente. D'après eux, la princesse Dāv Ksatrī (Luc-Moi-Hoā) aurait envoyé un message à son époux Rāmādhipatī juste après l'assassinat du roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh), afin de l'en informer et de l'appeler à venir reprendre sa place d'*ubhayorāj* auprès du nouveau roi Kaev Ȟvā II (Ken-Thoa). C'est après avoir reçu ce message — mais l'a-t-il reçu? — que l'*ubhayorāj* aurait pénétré au Cambodge, accompagné des trois mille hommes que le roi de Cochinchine lui avait donnés «pour le soutenir, en cas qu'il en eust besoin». Ce n'est qu'en arrivant à l'embouchure du Mékong qu'il apprit de la bouche de son fils adoptif Aṅg Nan' (Nac-Non) venu tout exprès d'Oudong au-devant de lui, l'assassinat de son épouse par son neveu Kaev Ȟvā II. L'*ubhayorāj* mena alors les troupes vietnamiennes à la capitale, Oudong, où il surprit son neveu le roi Kaev Ȟvā II[72].

Ces deux versions diffèrent sur ce point capital : l'attitude de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī. Selon les chroniques royales khmères, Rāmādhipatī fit la guerre à Kaev Ȟvā II parce que celui-ci l'empêchait de rentrer dans le pays. Ce qui n'est pas prouvé, car on ignore l'attitude qu'aurait eue ce roi si l'*ubhayorāj* n'avait pas été à la tête des troupes vietnamiennes. Si maintenant on se réfère au récit laissé par les missionnaires français, on peut penser que l'*ubhayorāj* fit la guerre au roi Kaev Ȟvā II parce que ce dernier avait fait mettre à mort son épouse[73], ce qui avait entraîné la fuite de son neveu Aṅg Nan' qui dut certainement le pousser à attaquer le nouveau roi d'Oudong[74].

Huế et la situation au Cambodge.

On s'est déjà demandé pourquoi Huế mit autant de temps à apporter son aide à Rāmādhipatī. Une première hypothèse vient à l'esprit. Ne serait-ce pas parce qu'une guerre décisive opposait à cette époque les deux seigneuries vietnamiennes du Sud et du Nord? On sait en effet qu'à la fin de 1672 l'armée de Trịnh, les seigneurs du Nord, mena une grande offensive contre le Nguyễn, franchit le Sông-gianh et lança des assauts répétés contre le Lũy-thầy tenu par les armées du Sud. Cette offensive de la seigneurie du Nord n'eut cependant pas les résultats escomptés et son armée dut se retirer au bout de quelques mois, plus précisément vers janvier-février 1673[75]. La campagne de Trịnh contre les Ngyuễn prit donc fin dix mois au moins avant qu'une aide effective soit accordée à l'*ubhayorāj* khmer par le seigneur Hiền-Vương. Cette hypothèse paraît donc d'autant moins satisfaisante — bien qu'elle ne soit pas complètement à écarter — que les troupes vietnamiennes mises à la disposition de Rāmādhipatī n'étaient pas très nombreuses eu égard aux forces dont disposait la seigneurie du Sud.

(71) MAK PHOEUN, *op. cit.*, p. 209-210 & 382-383.

(72) *Relation 1676-1677*, p. 148.

(73) Nicolas Gervaise (voir *infra*) écrit qu'après avoir appris la mort de son épouse, l'*ubhayorāj* prit le froc.

(74) On n'oubliera pas non plus les prétentions personnelles de Rāmādhipatī au trône khmer (cf. p. 232, n. 18 et aussi p. 234).

(75) LÊ THÀNH KHÔI, *op. cit.*, 1955, p. 250; C. B.-MAYBON, *op. cit.*, p. 24.

Une deuxième hypothèse peut être évoquée si on se souvient que le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) avait des liens de sang avec les Nguyễn, puisqu'il était le petit-fils de la reine d'origine vietnamienne du roi Jayajeṭṭhā II, qui était aussi la propre tante du seigneur Hiền-Vương. Bien que les sentiments ne semblent guère avoir joué un rôle au niveau des relations entre les diverses cours royales, on peut tout de même supposer que le roi du Cambodge Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) n'était pas trop mal vu par la cour de Huế, d'autant qu'il était responsable de la disparition du roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr), qui était hostile à l'implantation de sujets vietnamiens sur les terres khmères. Il n'est donc pas interdit de penser que Hiền-Vương peut avoir quelque peu balancé avant de prendre une décision définitive — à supposer qu'il ait vraiment voulu aider l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī contre le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh). Le retard de l'intervention militaire de Huế pourrait alors s'expliquer par un calcul du seigneur Hiền-Vương qui aurait délibérément repoussé sa réponse à la demande d'aide formulée par l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī afin de disposer de tout le temps nécessaire pour évaluer la situation intérieure du pays khmer, voire examiner comment agir au mieux afin d'être à même de tirer le meilleur profit possible de la situation au Cambodge. Les sources vietnamiennes semblent confirmer cette hypothèse. Bien que notant le passage et le séjour de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī en territoire vietnamien — sans préciser au reste le ou les endroits exacts de ce séjour — elles ne le présentent pas comme l'homme clef de la situation, comme celui dont l'action fut déterminante dans le déclenchement de l'intervention militaire vietnamienne. Par contre, elles font du prince Nặc-Nộn (Aṅg Nan'), qu'elles revêtent pour titre de «roi»[76] — «roi» déchu de ce titre à la suite de la révolte de Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), qui l'aurait contraint à quitter son «trône» — celui à qui le seigneur Nguyễn-Phước-Tần (Hiền-Vương) aurait accordé son concours. En effet, selon le *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên*[77], à la suite de l'avènement du Nặc ông Đài (Kaev Ĥvā II) en 1673, Nặc Nộn (Aṅg Nan'), se voyant perdu, s'enfuit avec ses fidèles en direction du pays việt. Sans faire état de la rencontre de ce prince avec son oncle et père adoptif l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, cette annale précise que Nặc Nộn (Aṅg Nan') parvint aux portes de Thái-khang (Khánh-hoà)[78] où il demanda son aide au seigneur de Huế pour lutter contre le roi khmer résidant à Oudong. Cette même annale précise que le seigneur Nguyễn-Phước-Tần (Hiền-Vương) s'empressa de réunir un corps expéditionnaire en déclarant que le prince Nặc Nộn (Aṅg Nan') était le «gouverneur des provinces [khmères] limitrophes» *(Phiên-trấn)* de la seigneurie vietnamienne et qu'en conséquence lorsque ce dernier se trouvait confronté à des dangers, il fallait lui apporter un soutien.

(76) Cf. p. 242, n. 65. Mais les annales vietnamiennes reconnaîtront plus tard le rôle de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī.

(77) *ĐNTLTB* (tập 5, p. 122). Cette annale ne donne ni les raisons ni les objectifs ayant motivé ce secours, mais il est à présumer que ce fut principalement pour «rétablir» Nặc-Nộn (Aṅg Nan') dans ses «droits», c'est-à-dire pour le «remettre» sur le trône d'Oudong. Il semble donc clair, selon l'optique vietnamienne, que les troupes d'intervention de la cour de Huế n'étaient pas destinées à châtier le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh), «parent» de Hiền-Vương, mais plutôt le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), fils du roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) hostile aux Vietnamiens. D'un autre côté, il semble aussi que la demande d'aide formulée par l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī n'avait pas été prise en considération par la cour des Nguyễn, tout au moins avant le décès de Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh).

(78) Trương Vĩnh Ký précise que le prince fugitif et sa suite furent bien accueillis par les autorités de Khương-dinh (Nha-trang, Khánh-hoà), mais qu'ils furent invités à ne pas pénétrer plus avant à l'intérieur du royaume việt (Trương Vĩnh Ký, *op. cit.*, vol. 2, p. 153).

La lecture des annales việt permet de se rendre compte que la deuxième intervention militaire vietnamienne au Cambodge s'inscrit en fait dans une politique vietnamienne que les Nguyễn ont toujours suivie et qu'ils suivront toujours. A savoir, contrôler les pays voisins — en l'occurrence ici le Cambodge — afin que leur évolution politique intérieure ne puisse en aucun cas présenter une orientation allant dans le sens contraire des vues et des intérêts vietnamiens. Le moment choisi par le seigneur Hiền-Vương pour intervenir tout comme le prince à qui son aide aurait été accordée, ne sont pas le fait du hasard. Trois motifs, en fait liés entre eux, peuvent être retenus pour expliquer cette deuxième intervention militaire au Cambodge. D'abord protéger le *Phiên-trấn* Aṅg Nan'[79], ensuite défendre les intérêts des sujets vietnamiens vivant sur la frontière et à l'intérieur du royaume khmer[80], enfin prévenir la domination siamoise sur le Cambodge[81].

Début des opérations militaires.

Selon les annales vietnamiennes, le seigneur vietnamien Hiền-Vương désigna Nguyễn Dương Lâm comme *Thống-binh*, Nguyễn Diên Phái comme *Tham-mưu* et Văn Sung comme *Thị-chiến* et leur ordonna de conduire une armée, dont l'importance n'est pas précisée, pour aller attaquer le Cambodge[82]. Les chroniques royales khmères, quant à elles, ne font état que de deux chefs vietnamiens nommés par le seigneur de Huế[83].

(79) L'affirmation de Hiền-Vương selon laquelle le prince Nặc Nôn (Aṅg Nan') était *Phiên-trấn* de la seigneurie de Huế paraît se justifier, dans l'idée du seigneur vietnamien, par le fait que c'était lui-même qui était intervenu militairement au Cambodge en 1658, qui avait redonné la paix à ce pays et qui avait exigé du roi khmer Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand), fait prisonnier, que le royaume khmer demeurât «à jamais vassal de l'Empire d'Annam». Nous avons vu cependant que la mort de Rāmādhipatī 1er (Cau Bañā Cand) au cours de son voyage de retour au Cambodge annula en droit toutes les conditions imposées à lui par Hiền-Vương et que le roi Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) interrompit toutes les relations avec la seigneurie vietnamienne dès 1667 (MAK PHOEUN & PO DHARMA, *op. cit.*, p. 313-316).

(80) La défense des sujets vietnamiens vivant sur la frontière et à l'intérieur du royaume khmer était un devoir pour tous les seigneurs de Huế. C'est en se référant à ce devoir, défini par les traditions vietnamiennes, que les Nguyễn avaient, vers la même époque, exercé leur contrôle sur le royaume de Campā (Pāṇḍuraṅga) et obligé ce royaume à reconnaître l'existence politique des ressortissants việt vivant dans ce royaume (cf. PO DHARMA, *Le Pāṇḍuraṅga (Campā) 1802-1835. Ses rapports avec le Viêtnam*, Paris, EFEO, 1987, t. I, p. 69-71). Il en résulte que les affaires des émigrés vietnamiens vivant dans la région de Daung Nai, Barea et Prei Nokor (qui allaient bientôt devenir Đồng-nai, Bà-rịa et Gia-định) étaient liées à la décision des Nguyễn d'intervenir au Cambodge, ces derniers ayant l'intention de rattacher administrativement et politiquement ces émigrés việt aux autorités de la cour de Huế.

(81) La domination siamoise au Sud (c'est-à-dire au Cambodge) constitua toujours une des principales préoccupations de la cour des Nguyễn. Les annales vietnamiennes ainsi que plusieurs historiens vietnamiens — entre autres LÊ THÀNH KHÔI, *op. cit.* (1955, p. 266) et PHAN KHOANG, *Việt sử xứ đàng trong 1558-1777. Cuộc nam tiến của dân tộc Việtnam* (1969, p. 405) — laissent entendre que si Hiền-Vương intervint à nouveau au Cambodge en «1674», c'était parce que le roi khmer Kaev Ĥvā II avait demandé à la cour siamoise de lui apporter une aide militaire pour écarter du pouvoir le prince Nặc Nộn (Aṅg Nan'). Mais cette demande d'aide militaire siamoise, supposée faite par le roi khmer Kaev Ĥvā II, n'est confirmée, sauf omission, ni par les chroniques royales khmères, ni par les annales thaies, ni par les sources occidentales. En tout cas, c'est ce risque d'intervention siamoise en pays khmer qui aurait poussé Nguyễn-Phước-Tần (Hiền-Vương), qui venait de repousser les Trịnh (1672), à intervenir militairement au Cambodge afin d'affirmer lui aussi son autorité sur ce pays.

(82) *ĐNTLTB*, tập I, p. 122; *GĐTTC*, tập trung, p. 7.

(83) Cf. *supra*, p. 238 (aide de Huế accordée à l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī). *Uṅ* correspond au mot vietnamien *ông*, qui signifie «monsieur, maître, grand-père...» (J. F. M. GENIBREL, *Dictionnaire annamite-français*, Saigon, 1898, p. 585); *Dhammū* correspond au titre vietnamien *Tham-mưu*, «[Chef d'] État-Major».

Selon les chroniques royales khmères VJ et P63, les premières rencontres eurent lieu devant Phnom-Penh, mais sans que l'une ou l'autre des troupes remporte la victoire. Les troupes vietnamiennes (de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī) se fixèrent alors à Lovea Em, face à Phnom-Penh, et y établirent des retranchements. Au mois de Cetr de l'année du Bœuf, sixième de la décade (= avril-mai 1674), l'*ubhayorāj* déclencha une nouvelle attaque de la forteresse de Phnom-Penh qui, cette fois, fut prise. Tirant profit de sa victoire, l'*ubhayorāj* fit attaquer la capitale Oudong par cinq mille soldats venant par voie de terre[84].

La chronique royale P57 place, elle, les premières rencontres à Srei Sâr Chhor (Srei Santhor). S'il en fut ainsi, les troupes vietnamiennes conduites par l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī et le prince Aṅg Nan' n'auraient pas remonté directement le Tonlé Thom/Mékong vers Phnom-Penh, mais seraient passées par Banam et le Tonlé Tauch pour se rendre à Srei Santhor où, nous dit la chronique, elles battirent celles du roi d'Oudong. Après d'autres engagements non décisifs, les troupes khmères de Kaev Ĥvā II allèrent se fortifier à Phnom-Penh, tandis que celles de l'*ubhayorāj* s'installaient à Lovea Em. P57 ne fait pas état à cette époque de la chute de la forteresse de Phnom-Penh bien qu'elle fasse état à plusieurs reprises d'engagements militaires entre les deux camps[85].

Les annales vietnamiennes, sans fournir de détails sur les différentes batailles, mentionnent qu'au quatrième mois de l'année Giáp Đẫn (= année du Tigre, mai-juin 1674), les troupes envoyées par Huế s'emparèrent de trois forteresses cambodgiennes : Sài-côn (Saigon), Gò-bích (Lovêk) et Nam-vang (Phnom-Penh)[86]. En ce qui concerne les opérations militaires proprement dites, Phan Khoang[87] qui se réfère aux annales vietnamiennes mais sans les citer, écrit que le corps expéditionnaire vietnamien conduit par Nguyễn Diên Phái arriva à Môi-xuy (Bà-rịa, aux confins du Gia-định)[88] le 3e mois de l'année Giáp Dần (= année du Tigre, avril-mai 1674 A.D.) et qu'il s'empara de sa forteresse sans effusion de sang. Mais trois jours après, l'armée khmère de Nặc ông Đài (Kaev Ĥvā II) lança une contre-attaque et encercla cette ville-forteresse. Nguyễn Dương Lâm intervint alors avec une armée importante pour dégager les soldats vietnamiens encerclés. Il attaqua les Khmers et leur causa de lourdes pertes. Profitant de cette victoire, poursuit Phan Khoang, les troupes vietnamiennes lancèrent une attaque contre la citadelle de Sài-côn (Saigon, en khm. Prei Nokor). Puis, le 4e mois de la même année, ces mêmes troupes furent divisées en deux corps, dont l'un prit la voie d'eau et l'autre la voie

(84) MAK PHOEUN, *op. cit.*, p. 210-211.

(85) MAK PHOEUN, *op. cit.*, p. 383-384.

(86) *ĐNTLTB*, tập I, p. 122; *GĐTTC*, tập trung, p. 7.
Gò-bích (Lovêk/Longvêk) — nom de l'ancienne capitale khmère abandonnée dès 1594 — devait être plus ou moins rattachée à Oudong, capitale khmère de l'époque, puisqu'elle n'était située qu'à deux lieues au Nord de cette nouvelle capitale. On notera qu'au XVIIe siècle, les Hollandais donnaient toujours à la capitale du Cambodge le nom de Eauweck/Lovêk (cf. A. CABATON, *op. cit.*, p. 156-157). C'est certainement par erreur que C. B.-Maybon fait correspondre Gò-bích/Khu-bích à Kampot (C. B.-MAYBON, *op. cit.*, p. 118).

(87) PHAN KHOANG, *op. cit.*, p. 406.

(88) L'attaque de cette place et de celle de Sài-côn (Prei Nokor/Saigon) confirme donc, contrairement à ce qu'ont écrit certains historiens, que les territoires qui en dépendaient, faisaient toujours, à cette époque, partie intégrante du royaume khmer (cf. MAK PHOEUN & PO DHARMA, *op. cit.*, p. 317).

de terre. Ces deux corps se dirigèrent l'un vers Gò-bích (Lovêk), et l'autre vers Nam-vang (Phnom-Penh), qu'ils attaquèrent et prirent[89].

Toujours selon les textes vietnamiens, après la chute de Nam-vang (Phnom-Penh) et de Gò-bích (Lovêk) en 1674, le roi khmer Nặc ông Đài (Kaev Ĥvā II) s'enfuit en direction du Siam et s'installa, précise le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện*[90], dans une zone montagneuse, plus précisément au village nommé Vĩnh Đâm Lân[91]. C'est à partir de cette date (1674) que le Cambodge tomba aux mains de Nặc Tân (Rāmādhipatī)[92] et de Nặc Nộn (Aṅg Nan'), les protégés du corps expéditionnaire vietnamien[93]. Quant aux missionnaires français, ils écrivent, sans faire état des batailles entre Khmers et Vietnamiens, que l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, escorté de trois mille hommes de troupes vietnamiennes, surprit si fort son neveu le roi Kaev Ĥvā II qu'il le contraignit à se réfugier une seconde fois dans la forêt[94].

Mort de l'ubhayorāj Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan').

D'après les chroniques royales khmères VJ et P63, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, après avoir ordonné à ses troupes de se diriger vers la capitale Oudong et de s'en emparer, fut pris d'un grave malaise[95] et mourut, non sans avoir recommandé aux mandarins militaires vietnamiens d'apporter toute leur aide au prince Aṅg Nan', afin que celui-ci puisse accéder au trône khmer[96].

Selon les annales vietnamiennes, Nặc Tân (Rāmādhipatī) mourut de maladie lors de son retour au Cambodge, peu après la victoire remportée par le corps expéditionnaire vietnamien à Gò-bích (Lovêk) et à Nam-vang (Phnom-Penh)[97].

Quant aux missionnaires français, ils écrivent que le roi d'Oudong Kaev Ĥvā II fut contraint à se réfugier dans la forêt, ce qui revient à dire que ce monarque dut abandonner sa capitale et d'autres places fortifiées. Mais comme le roi fugitif avait emporté avec lui tous les trésors et était entouré d'une armée considérable, l'*ubhayorāj* ne put rien tenter contre lui. Le Cambodge fut alors divisé en deux : le Nord et le Nord-Ouest dépendant du roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), et le Sud de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan') qui, précisent ces missionnai-

(89) Selon Trương Vĩnh Ký, qui ne donne pas lui non plus ses sources, le chef du corps expéditionnaire vietnamien fit répandre un faux bruit disant qu'il allait construire des bateaux pour donner la chasse aux pirates. Il se présenta ensuite à l'embouchure du Mékong où il fit tomber la chaîne qui en barrait l'entrée. Puis il fit enlever les forts de Gò-bích (Lovêk), avant de se diriger brusquement vers la ville de Phnom-Penh. Le roi khmer Neac-ông-thai (Kaev Ĥvā II) abandonna alors la ville et s'enfuit dans les bois (Trương Vĩnh Ký, *op. cit.*, vol. 2, p. 153-154).

(90) *ĐNCBLT*, p. 397.

(91) Manifestement Pram Damloeng, nom d'une localité cambodgienne — mentionné aussi par les chroniques royales khmères — située dans la province de Samrong Tong, dont le site exacte reste à identifier. Le roi Kaev Ĥvā II ne s'enfuit donc pas au Siam, mais resta en territoire khmer.

(92) Les textes historiques vietnamiens reconnaissent ici le rôle et l'importance de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, oncle et père adoptif du prince Aṅg Nan'.

(93) On verra plus loin que la victoire vietnamienne ne fut pas aussi nette que semblent le laisser croire les annales vietnamiennes.

(94) *Relation 1676-1677*, p. 148.

(95) Le terme khmer employé est *ahivāt* ou *ahivātarog*, maladie non exactement identifiée. C'est la maladie des «souffles du corps», qui est considérée comme aussi dangereuse que le venin du serpent. Son équivalent populaire semble être *khyal' ga*, «vent muet» (sur cette dernière maladie, voir M. Piat, «Médecine populaire au Cambodge» *BSEI*, 4e trim. 1965, n. s. t. XL, no 4, p. 309).

(96) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 211.

(97) *GĐTTC*, tập trung, p. 8.

res, se fit proclamer roi. Après quoi il renvoya les troupes vietnamiennes dans leur pays avec des présents considérables pour le seigneur de Huê. Deux ans plus tard, alors que la situation n'était toujours pas réglée, Rāmādhipatī mourut subitement «sans avoir pû se donner un successeur»[98].

Les données ci-dessus posent problème, non seulement parce qu'elles sont en contradiction sur certains points essentiels avec les chroniques royales khmères et les annales vietnamiennes, mais aussi et surtout avec celles fournies antérieurement par ces mêmes missionnaires, et aussi par Nicolas Gervaise. En effet, dans la *Relation 1672-1675* — *Relation* attribuée au Père Vachet — l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī n'est à aucun moment désigné comme roi du Cambodge. D'autre part, cette *Relation* mentionne que l'*ubhayorāj* n'avait pas demandé le secours des troupes de Huê pour lui-même mais pour aider le cadet des deux frères (lire : des deux cousins) c'est-à-dire le prince Aṅg Nan'. Elle ajoute aussi qu'après avoir chassé le roi régnant (Kaev Ĥvā II) de son trône, de sa capitale et l'avoir obligé à se réfugier dans les bois et les montagnes, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī fit massacrer des reines, des personnages importants, puis qu'il fut lui-même assassiné, tout comme un autre ministre qui, ayant voulu s'emparer du royaume au milieu de la confusion générale, fut empoisonné[99].

Cette *Relation 1672-1675* diffère des autres sources en mentionnant que l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī fut assassiné. Par contre, pas plus que les chroniques royales khmères ou les annales vietnamiennes, elle ne mentionne que Rāmādhipatī se fit proclamer roi ni que les troupes d'intervention vietnamiennes se retirèrent avant la mort de cet *ubhayorāj*. Quant à l'absence d'ambition que cette *Relation* attribue à l'*ubhayorāj*, qui n'aurait pas brigué le trône pour lui-même, mais plutôt pour son fils adoptif Aṅg Nan', elle est aussi mise en évidence par Nicolas Gervaise, qui par ailleurs donne des activités de Nac-Cotrei (l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī) pendant cette période, une version totalement différente des autres auteurs. Il écrit en effet que lorsque le prince Nac-Cotrei (Rāmādhipatī) apprit, à son retour de Cochinchine, la mort de son épouse, sa douleur fut si profonde qu'il prit la résolution de quitter le monde et de se faire moine. Il se retira effectivement dans «une affreuse solitude», loin des villes et de la cour, où il finit paisiblement sa vie[100]. Cependant, ajoute Nicolas Gervaise, tant que ce prince resta en vie, le roi d'Oudong Kaev Ĥvā II n'osa jamais paraître en public, ni même prendre le titre (officiel) de roi[101].

Date de la mort de Rāmādhipatī.

D'après la plupart des chroniques royales khmères, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī serait mort en 1596 de la grande ère, année du Tigre, sixième de la décade, soit en

(98) *Relation 1676-1677*, p. 148-149.

(99) *Relation 1672-1675*, p. 329.

(100) N. Gervaise, *op. cit.*, p. 276; voir aussi Lo-Looz, *op. cit.*, t. I, p. 7, n. a.

N. Gervaise passe sous silence la présence des troupes vietnamiennes accompagnant l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī au Cambodge ainsi que la prise par ce prince de la capitale Oudong. Quant aux missionnaires français, bien qu'ils notent la fuite de Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī) de sa capitale, ils ne disent pas explicitement que l'*ubhayorāj* s'installa dans cette ville.

(101) Si ce que dit N. Gervaise est vrai, cet effacement (relatif) du roi Kaev Ĥvā II pourrait expliquer le retard des échanges de civilités entre ce (nouveau) monarque et le gouverneur de Batavia, puisqu'ils eurent seulement lieu en 1674, c'est-à-dire vraisemblablement après le décès de Rāmādhipatī (W. J. M. Buch, *op. cit.*, p. 236, et voir aussi *infra*).

1674/5 de l'ère chrétienne. VJ et P63 précisent qu'il mourut après avoir donné l'ordre d'aller attaquer Oudong, la capitale, c'est-à-dire peu après avril-mai 1674, date à laquelle Phnom-Penh était tombée[102]. Selon le *Gia Định Thành Thông Chí*, le prince Nặc Tân (Rāmādhipatī)) mourut entre le 4e mois et le 6e mois de l'année de Giáp Dần (année du Tigre), c'est-à-dire entre mai-juin et juillet-août 1674 A.D.[103]. Quant à la *Relation 1672-1675*, elle place la mort de l'*ubhayorāj* dès avant la fin de l'année 1674[104]. On constate donc que tous les textes sont unanimes pour donner 1674 comme date du décès de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (Udāy Surivaṅs Aṅg Tan').

V. Seconde phase de l'intervention militaire vietnamienne

Les défaites vietnamiennes.

La mort de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī n'interrompit pas les offensives militaires vietnamiennes contre la capitale Oudong, mais elles furent désormais menées au nom du prince Aṅg Nan'. Selon VJ et P63, après les funérailles, faites à la hâte, de l'*ubhayorāj*, les généraux vietnamiens ordonnèrent à leurs troupes d'aller par voie d'eau et par voie de terre, attaquer Oudong. Toutefois, le roi Kaev Ĥvā II ne restait pas inactif. Ayant appris la mort de l'*ubhayorāj*, et considérant à juste raison qu'il pouvait en tirer avantage, il chargea ses chefs militaires d'aller à la rencontre des colonnes ennemies. Les troupes venant par voie d'eau se rencontrèrent à Chraing Chamrès (en Ponhea Lü, dans Kandal) et celles venant par voie de terre à Boeng Khbên (un peu à l'Ouest de Phnom-Penh). C'est là qu'eurent lieu les batailles. Les troupes royales de Kaev Ĥvā II l'emportèrent sur les troupes vietnamiennes, qui se replièrent et s'installèrent dans la province de Srei Santhor[105].

(102) Cf. p. 248, n. 95.
(103) *GĐTTC*, tập trung, p. 8.
(104) *Relation 1672-1675*, p. 329-330.
On a vu que selon la *Relation 1676-1677*, le roi Chay-Nhiet (Padumarājā II) régna deux années, ce qui revient à dire, selon le décompte occidental et compte tenu de la date de son accession au pouvoir, qui correspond à la date de la fuite de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī en Cochinchine (1672), que ce monarque régna jusqu'en 1674. D'un autre côté, le retour de cet *ubhayorāj* au Cambodge, accompagné des troupes d'intervention vietnamiennes, eut lieu après le décès de Padumarājā II, ce qui revient à dire que ce retour eut lieu au plus tôt en cette année 1674. Or selon la même *Relation 1676-1677*, l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī mourut deux ans après son retour au Cambodge, ce qui place cette mort, toujours selon le décompte occidental, en 1676, ce qui est manifestement impossible, compte tenu des sources khmères et vietnamiennes et aussi des données de la *Relation 1672-1675* notées *supra*. Seul le décompte traditionnel cambodgien et indochinois est ici satisfaisant — on n'oubliera pas que les missionnaires ont pris leurs renseignements auprès des habitants du pays, c'est-à-dire, sinon des Cambodgiens eux-mêmes, du moins (plus vraisemblablement) des Vietnamiens, parce que d'une part ce sont ces derniers qui le plus souvent s'étaient convertis au christianisme et que d'autre part les noms cambodgiens notés par les missionnaires sont très déformés. En adoptant le décompte traditionnel cambodgien et indochinois, on voit, et cela en conformité avec les données des chroniques royales khmères et des annales vietnamiennes, que le roi Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh) mourut en 1673 et l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (Udāy Surivaṅs Aṅg Tan') en 1674, ce qui revient à dire que son retour au Cambodge eut lieu sur la fin de 1673, (ou à la rigueur, étant donné le chevauchement des années du calendrier grégorien et des calendriers cambodgien et vietnamien, au début de 1674), date à laquelle doit être placée la deuxième intervention militaire vietnamienne au Cambodge; cette intervention étant certainement précédée par des hostilités larvées entre les deux parties en présence, ce qui explique une certaine discordance de dates entre les sources khmères et vietnamiennes.
(105) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 211-212.

Ces données sont confirmées par la *Relation 1672-1675* qui mentionne que les troupes des Nguyễn soutenant le prince Aṅg Nan', ne furent pas victorieuses au début — après le décès de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī — mais qu'elles subirent des défaites du fait de leur nombre inférieur à celui des troupes de Kaev Ȟvā II. Selon cette *Relation 1672-1675*, les Cochinchinois s'avancèrent jusqu'à la ville royale (Oudong), mais en furent repoussés et furent contraints de reculer jusqu'au port (?)[106].

Le renforcement de l'aide vietnamienne.

D'après les chroniques royales VJ et P63, les généraux việt, après l'insuccès de leur offensive contre la capitale Oudong, demandèrent au prince khmer Aṅg Nan' l'autorisation de ramener leurs soldats dans leur pays. P57 ajoute qu'ils invoquèrent l'obligation dans laquelle ils étaient d'aller rendre compte de leur mission à leur seigneur, alors que P63 mentionne qu'ils justifièrent leur demande en disant qu'ils avaient appris que leur pays était à nouveau attaqué par les Chinois[107]. Ce départ peut donc avoir eu un rapport avec la rumeur faisant état d'une attaque possible des troupes des Trịnh — qui n'avaient plus franchi le Sông-gianh depuis 1673 — comme il peut avoir eu un rapport avec l'échec vietnamien devant Oudong, les chefs militaires việt ayant ressenti le besoin d'aller demander des ordres et des renforts du seigneur Hiên-Vương. Il ne faudrait cependant pas croire que toute l'armée de Huế quitta le pays, puisque les chroniques royales VJ et P63 précisent que les chefs militaires vietnamiens laissèrent derrière eux un corps de six mille combattants pour assurer la protection du prince Aṅg Nan'[108].

Les annales vietnamiennes ne disent mot du retrait partiel des troupes vietnamiennes, ni même des difficultés réelles rencontrées par ces troupes devant les armées khmères du roi Kaev Ȟvā II[109]. Quant à la *Relation 1672-1675*[110], elle confirme indirectement les chroniques royales khmères en signalant qu'à la suite de leur défaite, les troupes vietnamiennes du prince Aṅg Nan' reçurent du seigneur de Huế des renforts à qui le seigneur vietnamien intima l'ordre «de vaincre ou de mourir».

(106) *Relation 1672-1675*, p. 329-330.

(107) MAK PHOEUN, *op. cit.*, p. 212 & 385.

Il faut entendre par «Chinois» les armées des Trịnh (cf. MAK PHOEUN & PO DHARMA, *op. cit.*, p. 294, n. 2). Ce retrait des troupes vietnamiennes signalé par VJ et P63 comme ayant eu lieu en 1674 pourrait plutôt avoir eu lieu l'année suivante, c'est-à-dire en 1675 (cf. *infra*).

(108) MAK PHOEUN, *op. cit.*, p. 212 & 385.

Le chiffre de six mille hommes laissés par les généraux vietnamiens paraît exagéré, à moins qu'on y inclût aussi les partisans cambodgiens du prince Aṅg Nan'.

(109) Les historiens du Vietnam présentent l'intervention militaire vietnamienne comme une marche triomphale et rapide (cf. LÊ THÀNH KHÔI, *op. cit.*, 1955, p. 266; TRƯƠNG VĨNH KÝ, *op. cit.*, vol. 2, p. 154). Mais les annales vietnamiennes signaleront plus tard la mort de deux des trois mandarins militaires việt qui commandaient le corps expéditionnaire vietnamien au Cambodge.

(110) *Relation 1672-1675*, p. 330.

Selon la *Relation 1676-1677*, qui passe sous silence les batailles ayant eu lieu après la mort de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī — rappelons que selon cette *Relation 1676-1677*, les troupes vietnamiennes avaient déjà été renvoyées dans leur pays par l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (cf. p. 249, n. 98) — le prince Aṅg Nan' prétendit succéder à cet *ubhayorāj* mais il ne vit que peu de gens embrasser son parti. Aussi demanda-t-il la protection du seigneur de Huê qui lui dépêcha deux mille hommes à qui il fut donné ordre de se saisir du roi Kaev Ȟvā II qui était toujours réfugié dans la forêt. Selon cette même *Relation 1676-1677*, le prince Aṅg Nan' s'était déjà fortifié dans la capitale (Oudong), mais cette donnée n'est confirmée par aucune autre source et semble correspondre à une situation ultérieure.

La partition du Cambodge.

D'après les missionnaires français, les troupes vietnamiennes du prince Aṅg Nan', après avoir reçu des renforts du seigneur de Huê, revinrent attaquer Oudong dont elles s'emparèrent. Elles faillirent même se saisir du roi Kaev Ĥvā II, qui put cependant échapper à l'ennemi en prenant la fuite, abandonnant ainsi le trône au prince Aṅg Nan', que ses troupes reconnurent comme «souverain». Néanmoins, ne s'estimant pas assez fortes pour poursuivre le roi fugitif Kaev Ĥvā II jusque dans ses retranchements situés en forêt et dans les montagnes, les troupes vietnamiennes du prince Aṅg Nan' s'installèrent dans la plaine où elles reçurent l'ordre de cultiver la terre pour subvenir à leurs besoins jusqu'à ce que la guerre se termine en faveur de ce prince cambodgien[111].

Les mêmes missionnaires français écrivent par ailleurs que l'armée de secours vietnamienne, bien qu'elle ait été peu nombreuse, battit à plusieurs reprises l'armée royale de Kaev Ĥvā II. Ils ajoutent aussi qu'au cours de cette guerre, la maladie frappa les deux camps et que le roi de Huê se trouva dans l'impossibilité d'envoyer de nouvelles troupes au secours du prince cambodgien Aṅg Nan' du fait de la pression constante que les soldats de la seigneurie des Trịnh faisaient peser sur lui. La *Relation 1676-1677* note aussi qu'une sorte de trève s'établit entre les troupes du roi Kaev Ĥvā II et celles du prince Aṅg Nan' qui se partagèrent le pays ; le prince Aṅg Nan' prenant le contrôle du territoire allant de la capitale (Oudong) jusqu'à l'embouchure du Mékong (Tonlé Thom), tandis que le roi Kaev Ĥvā II exerçant sa souveraineté sur la partie du royaume allant de cette même capitale jusqu'aux frontières du Laos et du Siam[112].

Ce partage du royaume khmer en deux parties est aussi mentionné par les chroniques royales du Cambodge qui notent qu'après la défaite des troupes vietnamiennes du prince Aṅg Nan' devant Oudong, celles-ci s'installèrent dans Srei Santhor. La partie du territoire khmer située à l'Est du Tonlé Thom (Mékong) se trouva alors placée sous la tutelle du prince Aṅg Nan' alors que la partie occidentale se trouva placée sous celle du roi Kaev Ĥvā II. C'est à la suite de ce partage tacite que le prince Aṅg Nan' s'éleva lui-même à la dignité d'*ubhayorāj*[113] et prit le titre de

(111) *Relation 1672-1675*, p. 330.

Cette *Relation* fait aussi état de la pénétration de troupes siamoises au Cambodge, qui aurait eu lieu en 1674, sans avoir été sollicitée par aucune des parties en présence. D'après ce texte, le roi de Siam aurait envoyé de son propre chef une armée de dix mille hommes au Cambodge avec ordre de se joindre au parti qui paraîtrait le plus fort. Cependant, comme les choses traînaient sans qu'il y ait ni vainqueur ni vaincu et que le roi siamois avait peur «de s'attirer sur les bras les Cochinchinois», il rappela ses troupes et n'intervint plus dans les affaires cambodgiennes jusqu'à fin 1674.

(112) *Relation 1676-1677*, p. 150.

Nicolas Gervaise ne fait pas état de batailles entre troupes khmères et vietnamiennes à cette époque, se contentant de signaler qu'à la suite de la mort de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, son neveu Nac-Cesta (Kaev Ĥvā II) s'empara de tout le royaume. Afin de le conserver dans sa totalité, il demanda l'agrément du roi de Cochinchine, qui ne lui adjugea que la moitié du territoire, l'autre moitié étant dévolue au prince Nac-Non (Aṅg Nan') (N. Gervaise, *op. cit.*, p. 276-277 ; Lo-Looz, *op. cit.*, t. I, p. 7, n. a).

(113) On remarque que le prince Aṅg Nan' ne se fit pas proclamer «souverain» du Cambodge (cf. p. 241-242), mais seulement *ubhayorāj*, titre généralement réservé à un souverain ayant abdiqué. Il se peut qu'il ait agi ainsi parce que les attributs royaux étaient toujours détenus par le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī) et parce qu'il se présentait toujours comme le successeur de son oncle et père adoptif l'*ubhayorāj* décédé.

Padumarājā (vers juin-juillet 1674 A.D., selon VJ et P63). L'élévation de ce prince à la dignité d'*ubhayorāj* eut lieu dans son fief, et non dans la capitale Oudong[114].

VI. Retrait des troupes vietnamiennes

La trêve fut mise à profit par chacune des deux parties pour renforcer ses positions. Le roi Kaev Ĥvā II chercha, selon la *Relation 1672-1675*, appui auprès du roi d'Ayudhyā à qui il envoya des ambassadeurs qui furent très bien reçus, tandis que le nouveau *ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') envoya les siens auprès du seigneur de Huê avec de riches présents. Cette *Relation 1672-1675* précise que le seigneur vietnamien était disposé à faire la paix car ses Cochinchinois périssaient en grand nombre, non pas tant du fait de la guerre que des maladies causées par la malignité de l'eau, qui lui enlevèrent quelques-uns de ses chefs militaires. De son côté, vers la fin de 1674, le roi de Siam accorda au roi Kaev Ĥvā II une aide considérable en argent, armes, vivres, et envoya même plusieurs de ses galères croiser le long des côtes du Cambodge afin d'empêcher la venue des troupes vietnamiennes[115].

Chacune des parties en présence cherchait donc à mettre à profit cette trêve pour se renforcer. Et si on en croit les missionnaires français, les partisans de l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') profitèrent même de cette accalmie pour tenter d'enlever le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī) afin de le ramener en pays vietnamien et peut-être pour «faire quelque chose de pis». D'après la *Relation 1676-1677*, les Cochinchinois firent tout ce qui était en leur pouvoir pour obtenir une entrevue avec ce monarque dans le dessein bien précis de l'enlever, mais ce roi, informé des intentions des Vietnamiens et «plus adroit qu'eux», sut habilement temporiser jusqu'à ce que ces derniers soient obligés de se retirer dans leur pays[116].

Ce retrait des troupes vietnamiennes, qui peut avoir eu lieu avant la saison des pluies de 1675, ne figure pas dans les chroniques royales khmères[117]. Ce silence s'explique peut-être par le fait que ce retrait — tout comme celui qui a été mentionné par ces chroniques après l'insuccès de l'offensive menée contre la capitale Oudong — ne fut pas total ; des combattants vietnamiens restant auprès de l'*ubhayorāj* sinon pour le défendre et le conseiller, du moins comme observateurs du seigneur de Huê.

(114) On verra plus tard que cette capitale sera attaquée à nouveau par les troupes vietnamiennes lors de leur troisième intervention au Cambodge, qui eut lieu en faveur de l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan').

(115) *Relation 1672-1675*, p. 330-331.

(116) *Relation 1676-1677*, p. 150.

(117) A moins que ce retrait soit celui-là même signalé en 1674 par les chroniques royales khmères, la date donnée par ces textes étant alors erronée. Dans ce cas, il faudrait placer, comme le disent les missionnaires français, le retrait des troupes vietnamiennes après l'élévation du prince Aṅg Nan' à la dignité d'*ubhayorāj*, c'est-à-dire comme on l'a mentionné précédemment, vers le début de la saison des pluies de 1675. On notera que la chronique royale P57, qui signale aussi le retrait des troupes vietnamiennes, ne fournit pas la date de ce départ (Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 385 ; cf. aussi p. 251, n. 107).

VII. Nouvelles hostilités entre le roi et l'*ubhayorāj* (1675-1677).

Le déroulement des opérations militaires.

Le retrait des troupes vietnamiennes fut vite suivi par de nouvelles hostilités entre le roi Keav Ĥvā II (Aṅg Jī) et l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan'). Selon la *Relation 1676-1677*, lorsque les troupes vietnamiennes eurent quitté le territoire cambodgien, le roi Kaev Ĥvā II appela à son aide des Chinois de Formose (Taiwan) — était-ce encore des partisans de Koxinga ? — qui, sur trois navires, vinrent se joindre à lui. Ce renfort lui permit d'attaquer puis de l'emporter sur l'*ubhayorāj* Padumarājā, mais celui-ci réussit par la suite à rétablir la situation et à battre ces troupes chinoises. Après cette victoire, l'*ubhayorāj* alla camper, vers la fin de 1676, à l'embouchure du Tonlé Thom (Mékong) ce qui lui permit, note cette *Relation*, de se saisir des vivres qui, à partir de là, étaient répartis dans tout le royaume. Et d'ajouter qu'alors que plus de quatre cents barques chargées de riz se trouvaient aux mains des troupes de l'*ubhayorāj* à l'embouchure du Tonlé Thom au début de 1677, la pénurie régnait dans le camp du roi Kaev Ĥvā II[118].

Quant aux chroniques royales du Cambodge, elles notent elles aussi qu'une tension constante exista entre le camp du roi Kaev Ĥvā II et celui de l'*ubhayorāj* Padumarājā. Mais elles ne font nulle part état de la présence de troupes chinoises aux côtés du roi Kaev Ĥvā II[119]. Selon P63, et aussi dans une certaine mesure selon VJ, après son élévation comme *ubhayorāj*, c'est-à-dire donc après la trêve observée par les deux parties, le prince Padumarājā (Aṅg Nan') envoya, au cours des derniers mois de 1674, ses hommes attaquer les provinces limitrophes de Srei Santhor qui bordaient le Tonlé Thom, c'est-à-dire Thbaung Khmum, Kampong Siem et Phnom-Penh. D'après ces chroniques royales, ce n'est donc plus le roi, mais l'*ubhayorāj* qui reprit les hostilités. Par la suite ce prince traversa le fleuve et alla s'installer à Koḥ Slakêt (dans Kien Svay) pour préparer une offensive contre les troupes royales. A la même époque, notent les chroniques royales, le roi Kaev Ĥvā II quittait Oudong, qu'il confiait à la garde de son frère cadet[120] le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr), et se rendait à Pram Damloeng, dans la province de Samrong Tong, afin d'y rassembler des troupes[121].

(118) *Relation 1676-1677*, p. 150-151.

Si la région du bas-Cambodge (Kampuchea Krom) était productrice de riz, de bétail, de poissons et de sel, d'autres régions du Cambodge tenues par le roi Kaev Ĥvā II étaient aussi productrices de ces denrées. Quoi qu'il en soit, l'action de l'*ubhayorāj* Padumarājā dut gravement perturber le mouvement de navigation fluviale et commerciale du pays, et entraîner certainement une pénurie de produits importés dans le camp du roi Keav Ĥvā II.

(119) Les chroniques royales du Cambodge feront état plus tard, de la défection d'un dignitaire chinois au service du roi d'Oudong Jayajeṭṭhā III (Aṅg Sūr), successeur de Kaev Ĥvā II. Existe-il un lien entre ce personnage et les Chinois venus de Formose pour aider le roi Kaev Ĥvā II?

(120) En réalité son demi-frère (cf. *supra* p. 230).

(121) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 212-213 & 385-386; cf. aussi P57, vol. VI, p. 57-59.

Selon Nicolas Gervaise, le roi Nac-Cesta (Kaev Ĥvā II) et le prince Nac-Non (Aṅg Nan') se livrèrent plusieurs batailles trois ans durant; il y eut bien du sang répandu de part et d'autre, mais la victoire resta toujours incertaine (Nicolas Gervaise, *op. cit.*, p. 277).

Après la mort de l'ancien *ubhayorāj* Rāmādhipatī (1674), la guerre entre le roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī) et l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') dura donc, d'après Nicolas Gervaise, jusqu'en 1677.

P57, complétant et corrigeant P63 et VJ, fait état de batailles au résultat incertain qui eurent lieu entre les deux camps après l'élévation du prince Aṅg Nan' à la dignité d'*ubhayorāj*, surtout durant les années 1675 et 1676. Toujours selon P57, l'*ubhayorāj* Padumarājā amena, vers le début de 1677, de nombreuses troupes de l'Est pour aller attaquer le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr) — appelé Srī Dhammarājā par P57 — mais le roi Kaev Ĥvā II s'opposa à lui à Phnom-Penh. Ce dernier fut battu et se replia vers l'Ouest, à Pram Damloeng, dans la province de Samrong Tong. Après avoir été informé de cette défaite, le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr) rassembla des troupes des provinces du Nord et alla attaquer l'*ubhayorāj* Padumarājā à Phnom-Penh, où devaient le rejoindre les troupes du roi venant de l'Ouest. Toujours en ce début de 1677, le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr) réussit à reprendre la forteresse de Phnom-Penh à l'*ubhayorāj* qui, craignant d'être pris en tenaille, se replia à nouveau dans la province de Srei Santhor[122].

C'est aussi en ce début de 1677 — c'est-à-dire au plus fort des luttes qui opposaient les deux camps, si l'on croit P57 — que le roi et l'*ubhayorāj* auraient, selon la *Relation 1676-1677*, envoyé chacun une ambassade à la cour de Cochinchine pour lui demander aide. Mais précise ce texte, à la cour de Hiên-Vương, on laissa entendre «qu'on n'estoit pas fasché qu'ils [les deux rivaux cambodgiens] se détruisissent»[123].

La mort du roi Kaev Ĥvā II.

Les annales vietnamiennes présentent la deuxième intervention militaire des Nguyễn au Cambodge comme un total succès puisqu'elles signalent que lorsque «l'armée d'Annam entra dans le Cambodge, (...) le roi *Neac-chi* [Kaev Hvā II (Aṅg Jī)] perdit en même temps la vie et la couronne»[124]; la mort du roi Kaev Ĥvā II étant enregistrée avant même celle de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan'), c'est-à-dire grosso modo, vers le milieu de 1674. Néanmoins, le *Đại Nam Chính Biên Liệt Truyện* n'est pas aussi affirmatif puisqu'il note seulement que le roi Kaev Hvā II s'enfuit à Vĩnh Đàm Lân (Pram Damloeng, dans la province de Samrong Tong) lors de l'attaque vietnamienne et qu'il mourut plus tard dans ce lieu[125].

Bien que notant toutes la mort du roi Kaev Ĥvā II, les chroniques royales khmères ne sont d'accord ni sur ses causes, ni sur sa date, ni même sur son lieu. D'après les chroniques royales P3 et P64/2 — P3 a été utilisée par Jean Moura — la mort du roi Kaev Hvā II survint au début de l'intervention militaire vietnamienne faisant suite à la requête de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī — c'est-à-dire en 1673 — et cette mort eut lieu au combat avant celle de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, qui décéda de maladie à Pram Damloeng, c'est-à-dire là où les autres chroniques royales font

(122) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 386; cf. aussi P57, vol. VI, p. 57-59.

(123) *Relation 1676-1677*, p. 151.

(124) Cf. G. Aubaret, *op. cit.*, p. 3; cf. aussi C.-E. Bouillevaux, *op. cit.*, p. 358. Cf. aussi, p. 251, n. 109.

Bien que passant sous silence l'existence de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, Trương Vĩnh Ký et Lê Thành Khôi signalent que lorsque les Vietnamiens se rendirent maîtres de Phnom-Penh, le roi khmer Neac ang thai (Kaev Ĥvā II) disparut dans les bois où il périt. Trương Vĩnh Ký ajoute : «Le but de l'expédition était atteint : il s'agissait de replacer le roi sur le trône» (Trương Vĩnh Ký, *op. cit.*, vol. 2, p. 154; Lê Thành Khôi, *op. cit.*, 1955, p. 266).

(125) *ĐNCBLT*, p. 397.

mourir le roi Kaev Ȟvā II[126]. Les données de P3 et de P64/2 ne concordent nullement avec celles des autres sources, khmères et occidentales, puisque les autres chroniques royales ne font pas mourir le roi à la guerre, mais de maladie à Pram Damloeng. C'est ainsi par exemple que P57 mentionne qu'après la prise de Phnom-Penh par le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr), les troupes royales de l'Ouest ne rejoignirent pas ce dernier car le roi avait contracté une maladie qui l'emporta subitement.

Les chroniques royales divergent aussi sur la date de la mort du roi Kaev Ȟvā II, mais toutes les versions dont les dates s'accordent avec les données des sources occidentales contemporaines, comme par exemple B39/12/B de Naṅ et P57, le font mourir vers le début de 1677[127].

La *Relation 1676-1677* ne donne pas les causes de la mort du roi Kaev Ȟvā II. Tout au plus rapporte-elle qu'on reçut la nouvelle de son décès vers la fin du mois de mai 1677 — ce qui ne veut pas dire que le roi mourut ce mois-là, sa mort pouvant avoir été tenue cachée provisoirement pour des raisons tactiques[128]. Nicolas Gervaise, qui fournit très peu de dates, écrit que le roi «mourut trois ans après, sans qu'on pût dire qu'il ait esté le vainqueur, ou le vaincu»[129]. Il semble clair d'après son récit, que cette mort du roi Kaev Ȟvā II eut lieu trois ans après celle de son oncle l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, qui était survenue en 1674, après le début des hostilités entre ce roi et le prince Aṅg Nan', ce qui placerait cet événement en 1677. Mais c'est le témoignage des Hollandais qui nous paraît ici capital. Selon eux, la mort du roi Keav Ȟvā II eut lieu vers le début de 1677, puisque c'est le 1er février de cette année que le nouveau roi khmer — dont ils n'indiquent pas le nom[130] — annonça au gouverneur général de Batavia la mort de son prédécesseur et sa propre accession à la magistrature suprême[131].

VIII. Avènement de Jayajeṭṭhā III et fuite de Padumarājā en pays Việt

Selon les chroniques royales VJ et P63, la mort du roi Kaev Ȟvā II (Aṅg Jī) n'interrompit pas les hostilités entre les deux camps rivaux. Le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr), demi-frère du roi défunt, rassembla ses soldats et les sépara en deux corps : dix mille suivirent la voie d'eau et vingt mille la voie de terre. De son côté, l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan'), pensant que les forces du camp adverse étaient démoralisées du fait de la mort du roi, conduisit ses troupes par voie d'eau en

(126) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 387 ; J. Moura, *op. cit.*, vol. II, p. 64.
A. Leclère, qui admet aussi cette version des faits, dit cependant en note que, d'après une autre leçon, le roi Kaev Ȟvā II, vaincu à la guerre, se retira à Pram Damloeng où il mourut de maladie (A. Leclère, *Histoire du Cambodge depuis le 1er siècle de notre ère...*, Paris, 1914, p. 354, n. 3).

(127) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 386.

(128) *Relation 1676-1677*, p. 151.

(129) N. Gervaise, *op. cit.*, p. 277. Lo-Looz (*op. cit.*, t. I, p. 7, n. a) dit par erreur que le roi «Nak Sesta» (Kaev Ȟvā-II) mourut «trois mois après».

(130) Le nouveau monarque khmer dont il est question ici ne pouvait être que le successeur du roi Kaev Ȟvā II (Aṅg Jī) puisque selon les mêmes Hollandais, le roi Kaev Ȟvā II, après son accession au trône, en 1674, avait lui aussi annoncé cet événement, comme l'avait fait également son prédécesseur Padumarājā II (Srī Jayajeṭṭh).

(131) W. J. M. Buch, *op. cit.*, p. 236.

direction de Kampong Luong, dans Ponhea Lü, district sur lequel les deux armées se rencontrèrent. L'*ubhayorāj* fut vaincu. Il se retira d'abord à Koh Slakêt (dans Kien Svay), puis s'enfuit en pays vietnamien, tandis que le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr) était invité par les dignitaires khmers à monter sur le trône. Les versions B39/12/B, DL/2 (de Naṅ) mentionnent, elles, qu'à la suite de la mort du roi Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), son demi-frère Jayajeṭṭhā monta sur le trône à Oudong sous le nom de Jayajeṭṭhā III. Comme les hostilités continuaient avec l'*ubhayorāj* Padumarājā, le roi demanda l'aide des Siamois et réussit à vaincre l'*ubhayorāj* qui s'enfuit en 1679, en pays vietnamien[132]. Si maintenant on se réfère à P57, on lit dans cette chronique[133] qu'après l'accession au trône du roi Jayajeṭṭhā III (début 1677), l'*ubhayorāj* attaqua à plusieurs reprises les provinces contrôlées par le nouveau monarque. Constatant que ce prince s'appuyait sur les troupes vietnamiennes — selon P57, les troupes envoyées par la cour de Phú-xuân continuaient toujours à fournir une aide à l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') — le roi Jayajeṭṭhā III (Aṅg Sūr) prit la résolution de demander l'appui militaire d'Ayudhyā. Le roi siamois Naray (1656-1688) lui envoya des troupes par voie de terre et par voie d'eau (1679). L'armée khmère du roi Jayajeṭṭhā III, renforcée par les troupes siamoises, se dirigea alors sur Phnom-Penh, puis se porta sur la rive orientale du Tonlé Thom où l'attendait l'armée de l'*ubhayorāj*. Les deux armées se battirent et l'*ubhayorāj*, vaincu, s'enfuit en pays vietnamien. P57 poursuit qu'après cette victoire, le roi Jayajeṭṭhā III chargea des mandarins d'aller gouverner les provinces de Prei Nokor (qui devait être plus tard transformée par les Vietnamiens en province de Gia-định) et de Peam Mésâr (qui allait être elle aussi transformée plus tard en province de Mỹ-tho), ainsi que d'autres provinces. P57 note encore que, du fait de l'état de guerre dans lequel était plongé le pays depuis des années, beaucoup de gens du peuple étaient morts ou avaient disparu. Quant aux champs et aux rizières, nombreux étaient ceux que l'on avait dû laisser à l'abandon et qui étaient maintenant en friche.

D'autres chroniques royales khmères donnent une version différente des faits. KK et P65 portent qu'à la suite de la mort du roi Kaev Ĥvā II, le prince Aṅg Nan' vint habiter dans le palais royal d'Oudong et qu'il eut de bons rapports avec les autres membres de la famille royale. Par la suite le prince Jayajeṭṭhā (Aṅg Sūr) prit le titre de roi, tandis que le prince Aṅg Nan' prit celui d'*ubhayorāj*. Mais ils ne s'entendirent pas et la guerre éclata à nouveau. L'*ubhayorāj* Aṅg Nan', vaincu par les troupes royales qui avaient reçu l'aide des Siamois, prit la fuite en pays vietnamien. P3 et P64/2 quant à elles, mentionnent qu'après la mort du roi Kaev Ĥvā II et celle de l'*ubhayorāj* Rāmādhipatī, le prince Aṅg Nan' prit le pouvoir en s'élevant à la dignité d'*ubhayorāj*. Mais au bout de cinq mois, le prince Aṅg Sūr — le futur Jayajeṭṭhā III — vint l'attaquer et le contraignit à s'enfuir en pays vietnamien, tandis que lui-même montait sur le trône d'Oudong[134].

Alors que les chroniques royales khmères, malgré des divergences, s'accordent pour dire que l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan'), vaincu par le roi d'Oudong Jayajeṭṭhā III, s'enfuit en pays việt, les annales vietnamiennes présentent à contrario le Cambodge, à la suite de l'intervention militaire de la cour de Phú-xuân

(132) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 213-214 & 388-389.
(133) P57, vol. VI, p. 63-65.
(134) Mak Phoeun, *op. cit.*, p. 388-389.

(Huê) comme régi par deux rois, tributaires l'un et l'autre de cette cour, et cela dès le début même de cette intervention (1674). En effet, d'après le *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên* et le *Gia Định Thành Thông Chí*[135], Nặc Sú /Neac Thu/Nặc Ong Thu [Jayajeṭṭhā III (Aṅg Sūr)], fils de l'ancien monarque Paramarājā VIII (Aṅg Sūr) (1659-1672), se serait à la suite de la chute de Nam-vang (Phnom-Penh) et de Gò-bích (Lovêk), entre mars-avril et mai-juin 1674, soumis aux autorités vietnamiennes opérant au Cambodge. Le 6e mois de l'année Giáp Dần (année du Tigre, juillet-août 1674), dit le *Gia Định Thành Thông Chí*, le corps expéditionnaire vietnamien informa le seigneur Nguyễn-Phước-Tần (Hiền-Vương) de cette soumission. Ce dernier accorda alors à Nặc Sú (Jayajeṭṭhā III) le titre de *Chíng-vương* (roi principal, premier roi) du Cambodge, parce que ce prince était issu de sang royal, et à Nặc Nôn (l'*ubhayorāj* Padumarājā Aṅg Nan') celui de *Nhị-vương* (second roi [venant après le premier])[136]. Les deux dirigeants khmers se partagèrent alors le pouvoir — le premier (Jayajeṭṭhā III) régnant à Oudong et le second (Padumarājā) installant son trône à Saigon — mais ils durent tous deux reconnaître la suzeraineté des Nguyễn et payer régulièrement le tribut à la cour de Phú-xuân (Huê). L'affirmation de ces annales vietnamiennes, reprise par certains historiens du Vietnam, selon laquelle le roi Nặc Sú/Neac Thu/Nặc Ong Thu (Jayajeṭṭhā III) fit sa soumission à la cour de Phú-xuân dès 1674 ne peut être acceptée puisqu'à cette époque le roi khmer Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), son prédécesseur, était encore en vie et régnait toujours sur le Cambodge[137]. Quant à la marche triomphale et à la victoire fulgurante du corps expéditionnaire vietnamien dont font état les annales việt, elles sont démenties, on l'a vu, tant par les sources khmères qu'occidentales. Notons cependant que les annales vietnamiennes reconnaissent que la «victoire» du corps expéditionnaire envoyé au Cambodge par les Nguyễn coûta fort cher à ces derniers. En effet des trois hauts mandarins placés à la tête des troupes d'intervention vietnamiennes, deux moururent. Le *Tham-mưu*, appelé Nguyễn Diên Phaí, perdit la vie dans un combat ayant eu lieu entre le 2e mois et le 4e mois de l'année Giáp Dần (année du Tigre, entre mars-avril et mai-juin 1674). On ignore le lieu exact de sa mort, mais le *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên* précise qu'à la suite de sa disparition, son âme devint une sorte de «génie protecteur» qu'on vénérait dans une pagode se trouvant à l'embouchure de la rivière de Mỹ-tho (en khm. Peam Mesâr), dans la province (devenue par la suite vietnamienne) de Định-tường. De son côté, le *Thị-chiên*, nommé Văn Sung, mourut aussi vers la même époque, au cours de cette même expédition[138]. La perte de ces deux hauts mandarins militaires au cours de la campagne du Cambodge n'empêcha pas la cour de Phú-xuân de célébrer sa «victoire» sur le royaume khmer, dit le *Đại Nam Thực Lục Tiền Biên*. Cette célébration eut lieu le 6e mois de l'année Nhâm Dần (?) (année du Tigre, en juillet-août 1674). Au cours de cette célébration, le seigneur Nguyễn-Phước-Tần (Hiền-Vương) éleva le survivant des trois hauts mandarins, le *Thống-binh* (commandant militaire) nommé Nguyễn Dương Lâm, à la dignité de *Trấn-thủ* (gouverneur

(135) *ĐNTLTB*, tập I, p. 122; *GĐTTC*, tập trung, p. 8; cf. aussi G. AUBARET, *op. cit.*, p. 3.

(136) Cf. p. 242, n. 65.

(137) Cf. p. 255-256. Il ne faut pas oublier que Jayajeṭṭhā III chassa en 1679 l'*ubhayorāj* Padumarājā, qui était le protégé des Vietnamiens, et cela très certainement avec l'aide des Siamois, ce qui permet de douter très sérieusement de sa soumission à la cour de Phú-xuân (Huê).

(138) *ĐNTLTB*, tập I, p. 122. Ces pertes vietnamiennes sont aussi signalées par les missionnaires français.

militaire) de la province frontière de Thái-khang et lui accorda le pouvoir de contrôler les affaires frontalières se rapportant au Cambodge[139].

La cour des Nguyễn continua en fait à soutenir l'*ubhayorāj* Padumarājā après la mort du roi Kaev Ĥvā II et l'accession au trône du roi Jayajeṭṭhā III. Ayant appris que le successeur de Kaev Ĥvā II reprenait le combat contre l'*ubhayorāj*, dit la *Relation 1676-1677*[140], le seigneur Hiên-Vúóng ordonna au gouverneur de la province vietnamienne de Fu-moy — ou Phú-yên[141] — qui était la province la plus proche du Cambodge, de se tenir prêt à porter secours à Nặc-Nộn (l'*ubhayorāj* Padumarājā). Et en juin 1677, le Père Vachet qui venait d'arriver au Siam, note que le gouverneur de Fu-moy était effectivement entré au Cambodge, à la tête de mille cinq cents soldats, s'était emparé de plusieurs ports khmers et même de la capitale où il «avoit pillé, brûlé, saccagé les colonies des Chinois & des Portugais, qui s'étoient attachez à la fortune de Ken-Thoa», et tout cela parce Nac-Non (l'*ubhayorāj* Padumarājā) voulait se mettre «en estat de regner seul».

Quant à Nicolas Gervaise, il fournit les précisions suivantes : aussitôt connue la mort de Kaev Ĥvā II, le prince Nac-Non (Aṅg Nan') envoya à son successeur, son fils Nac-Son (lire : son demi-frère Anak Sūr ou Jayajeṭṭhā III), des présents considérables ainsi qu'un grand nombre de talapoins, pour l'aider à faire les funérailles du défunt roi[142]. Mais les dignitaires qui gouvernaient le royaume au nom du nouveau jeune monarque Jayajeṭṭhā III — il devait avoir alors 15 ou 16 ans — reçurent ces présents avec mépris et firent de plus mettre «à mort ces pauvres Talapoins», ce qui ralluma rapidement la guerre entre les deux camps. Alors Nac-Non (l'*ubhayorāj* Padumarājā) ne se sentant pas assez fort, demanda le secours des Vietnamiens, tandis que Nac-Son (Jayajeṭṭhā III) demandait l'appui de la cour d'Ayudhyā, qui lui fournit des troupes et de l'argent[143]. Les deux armées marchèrent l'une contre l'autre, s'affrontèrent et «le champ de bataille demeura à Nac-Son qui mit en fuite les Cochinchinois». L'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') se retira alors avec eux en terre vietnamienne[144].

*
**

Quoi qu'en disent les annales việt et qu'aient écrit certains historiens du Vietnam, la deuxième intervention militaire vietnamienne au Cambodge, commencée en 1673-74, se solda par un échec, puisqu'elle se termina, après environ six ans d'hostilités, par le repli en 1679, des troupes d'intervention vietnamiennes et par la fuite en pays việt de l'*ubhayorāj* Pudamarājā (Aṅg Nan'), le protégé de la cour de Phú-xuân, qui ainsi abandonna le Cambodge tout entier à son rival, le roi d'Oudong Jayajeṭṭhā III (Aṅg Sūr), qui avait reçu l'aide des Siamois.

(139) *ĐNTLTB*, tập I, p. 123.

(140) *Relation 1676-1677*, p. 151-152. Cette *Relation* rapporte par erreur que c'est le gendre ou le petit-fils de Ken-Thoa (Kaev Hvā II) qui reprit la lutte. Il s'agit manifestement de Jayajeṭṭhā III (Aṅg Sūr), demi-frère de Kaev Ĥvā II. Cf. *infra* la version donnée par Nicolas Gervaise.

(141) Cf. H. Chappoulie, *op. cit.*, vol. I, p. 326, n. 5.

(142) Cet épisode est-il à rapprocher des données de certaines chroniques royales khmères selon lesquelles l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') entretint, après la mort de Kaev Ĥvā II (Aṅg Jī), de bons rapports avec les autres membres de la famille royale khmère (cf. p. 257)?

(143) Si l'on en croit W. A. R. Wood (*A History of Siam*, Bangkok, 1924, p. 212, n. 1), cette aide du roi Naray au roi khmer Jayajeṭṭhā III en 1679, ne figurerait pas dans les annales thaies.

(144) M. Gervaise, *op. cit.*, p. 277-278.

La venue de la princesse vietnamienne Aṅg Cūv/Ngọc Vạn à la cour d'Oudong, puis la première intervention militaire việt au Cambodge en 1658-1659, avaient marqué un changement important dans l'histoire khmère. Pour le Đai-Việt, le Cambodge n'était plus un État étranger. Bien que les deux royaumes soient encore séparés par le territoire du Pāṇḍuraṅga (Campā) et bien que pour lancer leur première campagne militaire en pays khmer en 1658, les Vietnamiens aient dû emprunter la voie de mer, le fait que des soldats việt soient intervenus au Cambodge — même si leur présence y fut très brève — avait amené la cour de Huê à considérer désormais ce pays comme frontalier, donc comme un pays à «protéger», et le cas échéant, à soumettre à la culture et à la civilisation vietnamiennes. Dès lors, le Đại-Việt, comme il l'avait fait précédemment pour le Campā, allait considérer le Cambodge comme placé dans sa sphère d'influence et comme une zone d'expansion potentielle. C'est ce qui explique que malgré la menace latente de la seigneurie du Nord (Trịnh) sur celle du Sud, les Nguyễn n'ont pas hésité à s'engager militairement en 1673-74 dans une deuxième intervention au Cambodge. Non pas comme l'ont cru certains Khmers pour aider leur parti — la *Relation 1676-1677* est explicite sur ce point[145] — mais parce que les dissensions internes du Cambodge laissaient espérer à Huê une possible vassalisation du royaume khmer ou tout au moins l'annexion d'une partie de son territoire.

L'appel aux troupes vietnamiennes par les princes Rāmādhipatī (Udăy Surivaṅs Aṅg Tan') et Padumarājā (Aṅg Nan'), pour régler les dissensions internes entre les membres de la famille royale khmère entre 1673-74 et 1679, ne fit que servir les vues de cette puissance expansionniste qu'était la dynastie des Nguyễn. La politique menée au Campā par cette dernière n'avait pas servi de leçon à ces deux princes, dont l'alliance avec les Vietnamiens allait plonger le Cambodge dans un engrenage auquel il ne pourrait plus échapper. En effet, on allait bientôt assister à la création de deux partis — pour ne pas dire de deux lignées — de princes khmers rivaux dont l'un, constitué principalement par l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan') et ses descendants, allait prendre appui sur les Vietnamiens, et l'autre constitué par une autre branche de princes khmers, allait prendre appui, par réaction et par nécessité, sur les Siamois. Ce qui allait amener les dirigeants cambodgiens, dès la fin du XVIIe siècle et au cours des siècles suivants, à s'allier «avec les Annamites pour repousser les Siamois et avec les Siamois» pour se «libérer des Annamites»[146]. La grande victime de cette «politique» des gouvernants khmers allait être le Cambodge, qui allait devenir un champ d'affrontements dévastateurs et qui, sous la double étreinte vietnamienne et siamoise, allait voir son intégrité territoriale entamée — la mainmise de Huê sur certains territoires des provinces de Barea, Daung Nay et Prei Nokor (Bà-rịa, Đồng-nai et Gia-định) aura lieu à la suite du décès de l'*ubhayorāj* Padumarājā (Aṅg Nan'), après la troisième intervention militaire việt au Cambodge — son économie ruinée, sa population traumatisée et diminuée.

Au cours de la deuxième intervention militaire vietnamienne au Cambodge, la cour de Huê, qui devait surveiller sa frontière septentrionale, ne s'engagea pas totalement. Par contre elle laissa nombre de ses sujets profiter de la confusion qui régnait dans ce royaume pour s'installer sur des terres khmères et se les approprier,

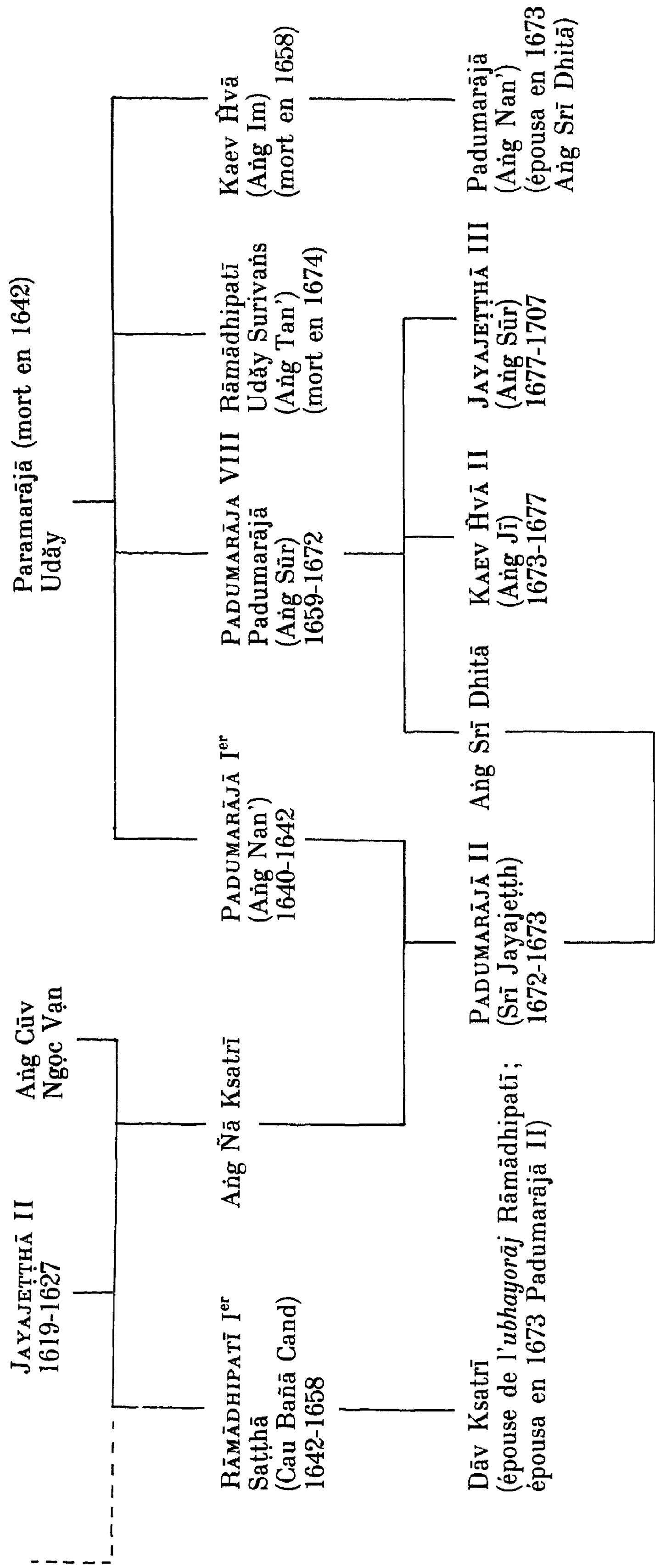
(145) Voir p. 255 n. 123.
(146) NORODOM SIHANOUK, *La monarchie cambodgienne*, Phnom-Penh, s. d., p. 20.

en espérant que ces Vietnamiens lui fourniraient plus tard un motif pour intervenir à nouveau au Cambodge, comme cela s'était déjà passé au Campā. En agissant ainsi, les Nguyễn ne faisaient que se conformer à ce qu'ont toujours fait les gouvernants vietnamiens au cours de l'histoire : trouver une raison de s'immiscer dans les affaires intérieures des pays limitrophes pour pouvoir d'abord les envahir et les occuper, puis par la suite les soumettre et les annexer. Et nous verrons, en étudiant les interventions militaires vietnamiennes au Cambodge qui firent suite à celle dont on vient de traiter, comment Huê sut exploiter cette présence.

Liste des abréviations

BEFEO : *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Hanoi, Paris.
BSEI : *Bulletin de la Société des études indochinoises*, Saigon.
ER : *Excursions et reconnaissances*, Saigon.
EFEO : École Française d'Extrême-Orient.
JA : *Journal Asiatique*, Paris.
RHCF : *Revue de l'histoire des colonies françaises*, Paris.
RSEA : *Revue du Sud-Est asiatique*, Bruxelles.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE



NB : Les titres de roi sont donnés en majuscules ; les autres titres sont des titres princiers.

A PRELIMINARY RECONSTRUCTION OF THE RENCONG VERSION OF "POEM OF THE BOAT"

BY

V. I. BRAGINSKY

The present paper contains a reconstruction of a Sufi poem, preserved in Rencong MSS, which we have provisionally named "Sha'ir Perahu I"—the "Poem of the Boat I" (SP I), by analogy with the well-known work mistakenly ascribed to Hamzah Fansuri (SP II), with which the aforesaid poem has but little in common. In author's opinion, SP I is one of the most original works in Malay Sufi tradition, unique in a way, nearly surpassing the well-known SP II in the profundity of its contents and perfection of form. Yet the condition, in which the poem has reached our time, is so unsatisfactory as to leave us little hope for a final reconstruction by a lonely effort. This is the reason, why the author of the present paper has taken the liberty of proposing this preliminary version of reconstruction to his colleagues' attention, with the hope that their concerted efforts will help to reconstruct and preserve this most interesting piece of Malay literature.

The author is indebted to his colleague from the Netherlands, Dr. P. Voorhoeve of Barchem, who in 1969 supplied the author with materials concerning the poem, and later, when the work with the "hopeless" MS C proved to be really hopeless, was obliging enough to send the author his unpublished synoptic text of MSS A and B, and who during many years, despite his lack of spare time, has invariably found a chance to help the author with advice and criticism. It is to him that the author dedicates his paper in the hope that, if not the quality then at least the volume of the exertion spent on it, may somehow be comparable to the depth of his gratitude.

INTRODUCTION

Sufi poems of a boat (ship), so widely spread in the Malay world, present a great interest to the students of various aspects of Malay culture.[1] The student of

(1) The earliest use of Sufi boat and nautical symbolism in Malay literature is met with in Hamzah Fansuri's works (end of XVIth - beginning of XVIIth cc.), see J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden, 1933, pp. 43-44, 49, 51-58. The MSS of SP I and SP II are described in:

comparative religion will find in them a reflection of nearly all stages of development of Sufi thought in this region, since the boat symbolism has been resorted to by the followers of a number of Maly Sufi schools at all times. The student of literature will see in them an original manifestation of Malay artistic genius, as represented in expressive descriptions of the sea, in resourceful comparisons, in the poems' euphony and harmonious composition. And, at last, an investigation of these poems will supply the specialist in cultural anthropology with interesting information helpful for the solution of the problem of acculturation of borrowed religious teaching (e.g. Sufism) in a Malay milieu.[2]

As shown by a number of scholars (A. S. Steinman, F. G. Froklage and others), whose ideas have been recently summed up and developed by a Soviet scholar E. V. Revunenkova, the cultures of many non-islamized peoples of Indonesia (e.c. the Bataks and the Dayaks) were characterized by a complex ship symbolism, which included concepts of mediation between the sensory and the supersensory, of life, death and their circuit, where death is "at the same time the end of one life and the beginning of the other", of the dynamic unity of the Universe and the interrelation of its parts, and finally, of "man's involvement with the life governing cosmic powers".[3] An analogus complex of ideas in, of course, their Moslem form is found in Sufi poems of the boat. In both cases these ideas are expressed through elaborate symbolism of all parts of the vessel.

No less interesting for an anthropolgist and extremely elaborate is the number symbolism of the poem in question. As will be seen below, it is exactly this symbolism that serves as the basis for its compositional structure and is so perfect that it makes it possible to convey secondarily —alongside with its verbal content— the fundamentals of the teaching expounded. Common principles underlying this sort of number symbolism have been exposed by Y. M. Lotman, who has demonstrated that in cultures built as hierarchical paradigmatic systems, "every level has an external plan for which it serves as the content, and an internal plan in relation to which it serves as the expression. Now, all levels taken as a whole are, first, mutually synonimic and, second, differentiated through various degrees of concentration of a certain meaning which is discerned with varying degree of clarity at different levels... The isomorphism of levels entails the fact that the diversity of

V. I. Braginsky, "Some Remarks on the Structure of the 'Sja'ir Perahu' by Hamzah Fansuri". *BKI*, 131 (4), 1975, pp. 408-410. To the four already described MSS of SP II should also be added the fifth one: Cod. Or 12156 (formerly Oph. 34; see P. van Ronkel. *Supplement-catalogus der Maleische en Minankabausche Handschriften in de Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Leiden, 1921, p. 101). SP II occupies pp. 34-40 thereof. A brief introduction of 4 stanzas and another 5 stanzas opening with the words *"Menuntut 'ilmu ..."*, which are also found in Cod. Or. 1917, are followed by 24 stanzas which, with insignificant omissions and variae lectiones, correspond to stanzas 1-26 of Cod. Or. 3374 (from "Inilah karangan suatu madah" to "Januatu'l-na'im negerinya"). The text is closed by 5 stanzas on the death pains and the temptation of the devil (somewhat resembling stanzas 27-29 of Cod. Or. 8754). The last stanza of Cod. Or. 12156 reads: "Tatkala perahu hanyut ke tebing/pada anak isterimu jangan berpegang / pada maqamu'l-hamud terlalu damping/supaya selamatlah engkau pada laut yang hening". The MS was copied in Solok, 13 th of August 1855, by one Siragan.

(2) The literary critical and cultural aspects of SPII were studied in: V.I. Braginsky. Some Remarks ...

(3) E.V. Revunenkova, "Korabl' myortvykh u batakov Sumatry" (The ship of the dead among the Bataks of Sumatra) in *Sbornik muzeya antropologii i' etnografii*, XXX, *Kul'tura narodov Avstralii i Okeanii"* (Almanach of the Musium of Anthropology and Ethnography. XXX. The Culture of the Peoples of Australia and Oceania). Leningrad, 1974, pp. 170-178.

qualities takes the form of various numeric grades of one and the same quality... It is due to this paradigmatic structure of culture that the number as an element of culture turns into its universal symbol".[4]

It is absolutely clear that all above mentioned poblems connected with Malay "poems of the boat", may be solved only if scholars avail themselves of the texts of these poems. The present paper is devoted to the reconstruction of one of them, maybe the most important one. At present three MSS of SPI are known:

A. MSS SOAS 41394, which belongs to W. Marsden's collection[5] and which, probably, was acquired by him in Benkulen between 1771 and 1779.[6]

B. MS India Office MS Malay A2, of unknown origin, dating back to, probably, the same period as A and already in the possession of India Office since 1848.[7]

C. A text edited by A. L. van Hasselt in 1881;[8] the MS of the text first belonged to Schow Santwort, to whom it had been presented by Dr. H. M. D. van Rimsdijk circa 1877.[9] A and B were inscribed on tree bark, their size is 20×18 and 14×10 cm, 14 and 9 lines in a page, respectively. The script of A and B is the "Redjang nach Marsden, 1811", and the script of C is the "Redjang" according to L. Westenenk's synoptic table of South Sumatran scripts.[10]

All the three MSS reproduce the original of the poem with utter imperfection and abound in mistakes (especially in words and expressions of Arabic origin) which sometimes make the text practically senseless. Particularly annoying is the fact that the correct order of lines is broken in all the three MSS. The MS C which contains about one third of the poem, despite its terrifying colophon, is so spoiled that it does not allow to carry out even a general idea of SP I. The nature of mistakes and the rough violation of the order of lines testify to a practically complete lack of understanding of the text on the part of the copyists and to a purely mechanical copying of the text in which case correction of mistakes in the original by them seems unlikely. Nonetheless, an analysis of these mistakes provides some material for a reconstruction of the history of the text.

1) Judging by the mistakes, SP I existed in two graphic traditions. The first of them was the tradition of Arabic script, which is inferred from the confusion of the letters 'r' and 'w' *(lawang* for *larang)*, 'r' and 'd' *(paruka* for *paduka, hibadat* for *hibarat)* and from the particularly frequent confusion of 'q' and 'p' differing in only one diacritical dot *(hipmat* for *hiqmat; rajap* for *rizq; layip* for *la'iq)*. The second was the tradition of the Rencong grapic, which is seen from confusion of [illegible] 'ta' and [illegible] 'ra' *(tujuh* for *ruju'; jipurana* for *jemputan)*, [illegible] 'ta' and [illegible] 'ja' *(rajang* for *rata=arta)*, [illegible] 'la' and [illegible] 'sa' *(mangasih* for *mangalih)*.

(4) Y. Lotman, *Stat'i po tipologii kultury* (Articles on Cultural Typology), Tartu, 1970, pp. 59, 61.

(5) See M.C. Ricklefs & P. Voorhoeve, *Indonesian Manuscripts in Great Britain*, London, 1977, p. 165.

(6) *Ibid.*, p. xxvi.

(7) *Ibid.*, p. 123.

(8) A. L. van Hasselt, *De Talen en Letterkunde van Midden Sumatra*. Leiden, 1881, pp. 11-14. It should be added that a very short fragment of SP I was found by Dr. P. Voorhoeve among rencong MSS kept in Coburg. For its text and description see: T. Pigeaud & P. Voorhoeve, *Handschriften aus Indonesien*. Stuttgart, 1985, p. 52.

(9) India Office Library. MSS Eur C.214 (P. Voorhoeve's foreword to the synoptic text of SP I, p. 1).

(10) See P. Voorhoeve, *Südsumatranische Handschriften*, Wiesbaden, 1971, tafel I.

2) As will be shown below, there existed in the Arabographic tradition at least two versions of SP I: an original (O) and an original with an interpolation (I).

3) The history of SP I in the Rencong tradition may be reconstructed with a little greater completeness, basing on the following observations:

a) A contains words of SP I absent in B, and B has words absent in A;

b) C has words of SP I absent in both A and B;

c) the mistakes in line-order in A and B are identical, whereas those in C are on the whole different from A and B;

d) in C there are groups of lines (usually groups of 4 to 6 lines) with violations in line-order identical with those in A and B, and groups of lines where the order of lines is, unlike A and B, correct; there are also cases of specific deviations in C;

e) A, B and C have a number of identical mistakes, for instance: AB *janat janatul* (B *janatun*) *nahin*, C *janat jalatu nahin,* where the first *janat* is unnecessary and *nahin* stands for *nahim*; ABC *satar dan diram* instead of *diram bi-satar*; ABC interchanges *huwa* and *huna*; ABC *jaban* instead of *jabar*; AB *hatinya basar*; C *'ali yang basar* for *hatinya besar*; AB *waris* C *wasir* for *warib*; ABC *rajang* instead of *rata=arta*;

f) A and B have many common mistakes (see the Commentary, passim);

g) C, alongstide with specific mistakes, contains a number of readings more acceptable than A and B, for instance: C *sahi*—AB *sijak* (should be *syaykh*); C *galamnya*—AB *gahalamnya*; C *nur*—AB *janur*; C *kadahannya*—AB *kainduhannya* (should be *keadaannya*); C *lawut*—AB *lahuta* and *lahan* (should be *laut*); C *barambus angin*—AB *barambus*; C *mahu*—AB *muwah* (should be *maḥw*); C *tahukan jalan*—AB *disana jalan* (should be *tahu akan jalan*) a.o.

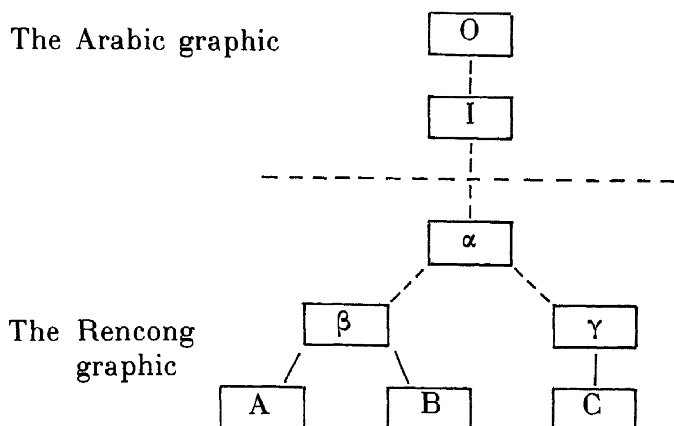
These data afford the following conclusions. Neither of the three MSS is a direct copy of one of other two (see a), b), e)). A and B most probably derive from the same subarchetype β (see c), f)), copying which A ommitted certain words whereas B ommitted other ones. β was written in Rencong, which may be surmised from such mistakes in A and B, as: A *kainduhannya*—B *kahimahannya* ([Rencong] 'nda'— [Rencong] 'ma'); A *warana*—B *sarana* ([Rencong] or [Rencong] 'sa'— [Rencong] 'wa'), A *daripada*—B *daripamba* ([Rencong] 'da'— [Rencong] 'mba'); A *dalang*—B *batang* ([Rencong] or [Rencong] 'da'— [Rencong] 'ba'); A *'ajal*—B *haral* ([Rencong] 'ja'— [Rencong] 'ra') a.o. C is derived from another subarchetype γ (see d), g)), written, evidently, also in Rencong and not in Arabic alfabet, which follows from such mistakes as *yangulana* for *mangulana* ([Rencong] 'ya'— [Rencong] 'ma') or *suwa* for *buwah* ([Rencong] 'sa'— [Rencong] 'ba'). β and γ, possibly, functioned in different linguistic milieu as may be inferred from the reflexes of Korinci in A and B (e.c.: A *'anyuit=hanyut,* B *musuih=musuh, gunuing=gunung* etc. with the diacritics for both 'u' and 'i') and of the Rejang language in C (for example, *asa=asal,* the Rejang *asea*), pointed out by Dr. Voorhoeve.[11] As already mentioned certain differences are traceable between the variants of script in A and B on one hand, and C on the other.

All the three recensions, through their subarchetypes, go down to one archetype α (see e), the line order in which had already been spoiled, although, evidently, to a lesser degree than in A and B, let alone C. The confusion of lines in one or in two neighboring stanzas (see e.g. the Reconstruction, 24-25) may be explained through the writing of a poem in two parallel columns in the original, which is normal in

(11) India Office Library. MSS Eur. C214, pp. 10 (a footnote by Voorhoeve), 2 (foreword by Voorhoeve).

Arabographic tradition. As for more complex and more numerous cases of confusion of lines, we have been unable to explain them. The original of C might have been a *gelumpai* made from bamboo strips of 4 to 6 lines of SP I each, the order of lines in it being close to A and B. Later the string of the gelumpai broke and the order of the strips was confused. This hypothesis too explains the deviation of the line order in C only partially. α was written in Rencong, to which witness is borne by such mistakes as: A *janalul*, B *janalun*, C *jalatu* ('na'— 'la'); ABC *jaban* instead of *jabar* ('ban'— 'bar') AB *hatinya*, C *'ali yang* ('nya'— 'yang'), and especially ABC *rajung* for *rata* ('jung'— 'ta').

The reconstructed history of SP I is shown in the chart below (the interrupted line indicates that the number of intermediate generations of SP I is uncertain).



The basis of the teaching expounded in the SP I is the conception of the "seven stages of Being" *(Martabat tujuh)*, first exposed in the work of a Gujerat Sufi Muhammad ibn Fazlullah al-Burhanpuri, "The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet", dated 1599.[12] SP I contains quotation from the poem of a Malay Sufi Syamsu'l-Din of Pasai, who developed the same doctrine. His creative activity began in 1601[13] and continued for the first third of XVII century. Evidently, this time should be considered as the terminus post quem of SP I. The copy A got into W. Marsden's possession between 1771 and 1779. It is possible, therefore, that the Rencong archetype α of SP I, remote from A by at least two generations, dates back to at least the middle of XVIII c. This is the terminus ante quem of SP I.

Yet, an analysis of the stylistics of the poem and the fact of its existence in Arabic graphic afford to establish the time and place of its creation with a greater precision. It is worth mentioning that SP I has a number of features more or less akin to the works of Hamzah Fansuri, whose activity pertains to the end of XVI—beginning of XVII century, and who lived in Aceh, and to the writings of the poets of his "circle" (Hasan Fansuri, Abdu'l-Jamal and, possibly, Shamsu'l-Din of Pasai[14]).

(12) A. H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet.* Canberra, 1965, p. 8.

(13) A. H. Johns, "Islam in South-East Asia. Reflections and new Directions", *Indonesia*, 1975 № 19, p. 41.

(14) Concerning Hamzah Fansuri's "circle" and the poets belonging to it, see V. I. Braginsky, *Evolutsiya malayskogo klassicheskogo stikha* (The Evolution of Malay Classical Verse). Moscow, 1975, pp. 127-133.

(1) The rhyming of the poem is typically that of Hamzah's 'circle' the characteristic of which is the domination of "interrupted" rhyme (suluh—guruh—musuh—tubuh). In the 63 completely reconstructed stanzas AR^{1}_{1} type of rhyme, i.e. the "interrupted" rhyme in all four lines of a stanza, is met with in 26 % of all cases, AR^{2}_{1}, i.e. the "interrupted" rhyme in only three lines, is found in 37 % of the total, R type, i.e. "uninterrupted" rhyme (for example, kota—mata—kata—serta) is come across in only 23 % of the total. In poems of Hamzah and of the poets of his "circle" the AR^{1}_{1} type makes respectively 66 % and 44 to 20 %, the AR^{2}_{1}—13 % and 41 to 22 %, R—9 % and 13 to 28 %[15]. The data concerning the rhyme in the "Poem of the Macassar War" ("Sya'ir Perang Mengkasar") dated 1670 and, doubtless, also associated with the Sufi poetry of Aceh, is quoted below as a matter of comparison: AR^{1}_{1}—3 %, AR^{2}_{1}—15 %, R—55 %. We have studied another 14 sya'irs written after 1670 and practically all of them showed a drastic predominance of the R rhyme over AR^{1}_{1} and AR^{2}_{1}[16]). Thus the replacement of the "interrupted" rhyme by the "uninterrupted" one in Malay poetry may be dated at the second half of XVII c. The set of rhyme nuclei (i.e. the combinations of the final consonant with a vowel in rhyming words) used in SP I is also specific for Hamzah and his circle.[17]

(2) Characteristic of SP I is also the tendency towards a unified composition of stanzas often found in the works of Ḥamzah's "circle", particularly in Hasan Fansuri's poem more than once quoted in SP I.[18]

(3) SP I scores 29 quotations, paraphrases and obvious reminiscences of Ḥamzah's poems: 9 from Ḥasan's poem of the *wahdat* stage, 4 from Abdu'l-Jamal's poems and 3 from Shamsu'l-Din's poem of the seven stages of Being titled "The Book of Motion" (*Kitabu'l-Harakat,* further referred to as KH)[19] (see the Commentary, passim). It is particularly important that one of quotations from Ḥamzah is taken from his poem of the vessel *(markab)*[20] and the other from a "maritime" sya'ir[21]. In all evidence just these works as well as the "Poem of the Pure Bird" (*"Sya'ir Burung Pingai"*)[22] often quoted from in SP I, in which the parts of bird's body are correlated with certain Sufi concepts, inspired the author of SP I in the composition of his sha'ir.

These data make it possible to suppose that the original of SP I was composed in Aceh in the first half of the seventeenth century (before 1670), most probably by one of the Sufi poets of Hamzah's circle.

It is much more difficult to establish the authorship of the poem. Since it contains an exposition of the doctrine of "the seven stages", Hamzah could not be its author.[23] Yet is was the accepted practice with Hamzah and the poets of his

(15) Concerning the principles of singling out the rhyme-types see *ibid.*, p. 112.

(16) *Ibid.*, pp. 163-164.

(17) On rhyme nuclei see: *Ibid.*, pp. 167-173.

(18) Doorenbos, *Op. cit.*, pp. 70-72.

(19) 'Abdu'l-Jamal's poems were published in: Doorenbos, *Op. cit.*, pp. 72-89; *Kitabu'l-Harakat* is found in the Jarkarta MS Mal. KBG 83 (a copy of this MS became available to us thanks to Dr. P. Voorhoeve's courtesy) and in C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Šamsu'l-Din van Pasai*, Leiden, 1945, pp. 313-316.

(20) Doorenbos. *Op. cit.*, pp. 43-44.

(21) *Ibid.*, pp. 51-57.

(22) *Ibid.*, pp. 33-39.

(23) A. Johns, "Malay Sufism", JMBRAS, vol. XXX, pt. 2, 1957, pp. 31-32.

"circle" to quote from their own works[24], therefore we are left to guess if its author was Shamsu'l-Din of Pasai, quoted in the poem, who often quoted passages from Hamzah's poems[25], commented them (in particular, "The Poem of the Unique Fish"—"*Sya'ir Ikan Tunggal*"—belonging to "maritime" sha'irs and containing an identification of "parts" of the fish, and its attributes with Sufi terms[26]) and who assimilated human body to a ship[27]. Besides, prevalent in his KH was the "interrupted" rhyme, whereas the composition of this poem, like that of SP I, was based on certain numerical proportions (see below). As another candidate to the authorship of SP I Hamzah's disciple Hasan Fansuri may be named, who not only knew well his teacher's writings, but was also well acquainted with the doctrine of "the seven stages", which is clearly seen from his interpretation of the term *wahdat* which was not to be found in Hamzah's system.[28] Both above mentioned peculiarities of the style of SP I are characteristic of his verses from Cod. Or. 2016, but our knowledge of Hamzah's and Shamsu'l-Din's disciples is too insufficient to state more definitely on the authorship of SP I.

In any event the author of the poem was not only an erudite Sufi, but also an expert poet, who basing himself an Hamzah's traditions and never going beyond the limits of describing a ship, managed to provide a complete and systematic exposition of the "seven stages" doctrine. The numerous quotations which sometimes make the poem resemble a "collage" do not at all belittle his talents and merits as the creator of probably the most original Sufi poem in Malay. Surprisingly resourceful and "visual" are his assimilations of parts of a ship to Sufi terminology, studying which we directly behold the birth of the new "nautical" terminology of the Sufi path. Unlike the rather formal assimilations found in the well known "Poem of the Boat" edited by Doorenbos they are always meaningfull and are based on a direct iconic similitude of the terms of comparison (for example, the identification of the deck-supports with the letters *lam-alif,* of the pegs with the stars, of the dippers with the Sun and the Moon), or on a similitude of actions (an anchor submerging in water, is cleansed, therefore the anchor of the boat is called "the path of purification"; the boat cannot move without a sail, therefore its sail is called "it will not move", etc.), or else they are based on the identification through an intermediate "mythologeme" of a sort (the Holy Spirit appears as a sparkle when the angels struck an iron chain against a rock, therefore the anchor-chain of the boat is assimilated to it). Through correlation with old symbolism (the dipers—the Son and the Moon), the new "nautical" symbolism absorbs all the plenitude of the semantic relations of the former. This allows to develop the conceptual content of the poem by means of trains of associations that reach both terms of an identification, from which appears the poem's extremely complicated and intensive symbolic texture. A typical example of this bilinear development of a theme is found in stanzas 14-19, related to the eschatological concept of "the Pool of the

(24) See, for example, J. Doorenhos. *Op. cit.*, pp. 40-41 and 44-45, or: *Ibid.*, pp. 34-35, 49 (*"Kata ini bukannya nyanyi/Sekadar menggelegakkan sengguk hati"* and *"Kata ini mithal dan pantun / Bukannya nyanyi sindirkan badan").*

(25) See, for instance, C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Op. cit.*, pp. 295-296, 322, 326, 386.

(26) R. Roolvink, "Two New 'Old' Malay Manuscripts", in: J. Bastin & R. Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian Studies. Essays presented to Sir Richard Winstedt.* Oxford, 1964, pp. 243-255.

(27) C.A.O. van Nieuwenhuijze. *Op. cit.*, p. 320.

(28) On Hasan Fansuri see V. J. Braginsky, *Evolutsiya ...*, p. 128-132.

Prophet" (see stanza 18 note 5). No lesser mastership on the part of the author was revealed in the compositional structure of the poem. But before undertaking a description of the latter it is necessary to describe the methods of the reconstruction of the poem.

Since we have not been able to find out the nature of corruption of the text, and especially the character of confusion of lines from different stanzas, our reconstruction is purely empirical. It has been carried out in two stages. First of all we tried to reconstruct separate sts. of the poem. Practically, we had to: (1) make up sts. from lines misplaced in the text, in accordance with their rhyme and meaning, or reconstruct sts. through conjectures; (2) identify Arabic words and phrases; (3) render the text into standard Malay (only the introduction, final pantun and colophon, originally composed in South Sumatran Malay, were left untouched as in P. Voorhoeve synoptic text). For this purpose works by Hamzah Fansuri, Hasan Fansuri, Abdu'l-Jamal, Shamsu'l-Din, anonymous tracts and *Tuhfa*, published by A. Johns were used. Every case of their use was reffered to in the commentary. Only three points deserve a special discussion here.

1. By analogy with the poem by Hasan Fansuri, the lines which begin with "*Muhitnya lengkap pada*..." ("It thoroughly encompasses...") are in every case placed to occupy position 'c' in a stanza.

2. The lines which begin with "*ialah*..."—"he, she, it, they is (are)" (qualifying the subject in the preceeding line) are never placed so as to occupy position 'a', but generally position 'b' and 'd'.

3. It is highly probable that the formula "*Dari dahulu datang sekarang*" ("Of old and to this day"), which frequently does not rhyme with other lines in a stanza, is used in A, B, and C as a substitute for lost, obscure or misplaced lines, and for that reason may be omitted in reconstruction.

At this stage the order of sts. in SP I was of a lesser significance to us. We have basically preserved the sequence of sts originally found in A and B. This sequence of sts, will be hereafter referred to as the initial sequence.

All conjectures and transferences of misplaced lines made at the first stage of the reconstruction are referred to and discussed in the commentary. The initial sequence of stanzas after the completion of this stage was as follows (the numbers refer to the indexation of stanzas in the Reconstruction): 1-11, 16, 17, 20, 14, 15, 19, 12, 21, 18, 22-26, 27*, 13, 28-31, 33, 32, 34, 35, 37, 36, 38, 42, 39*, 40, 41, 43, 47, 45, 44, 48, 49, 51, 50, 64-67, 69-72, 68, 52*, 53-56, 57*, 58-62, 46, 63, 73-78, 82-90, 79, 80, 91-94, 81, 95-98.

Note: the asterisk after a number means that the corresponding stanza had been transferred at the first stage of reconstruction. 27* which followed 33, was placed after 26 since the line "*Muhitnya lengkap pada sekalian pemandang*" ("It thoroughly encompasses all seeing") in it occurs in the section on *Wahdat* in Hasan Fansuri's poem; 52* which followed 42 and 57* which followed 41 were placed before 53 and after 56 respectively since they in all probability refer to the section on Muhammad. After the transfer of 52*, two stanzas (39* which followed 68 and 52*) containing an assimilation of parts of the boat with Sufi concepts turned out to occupy neighbouring positions, whereas no one stanza with identifications remained among stanzas on "the world of bodies" (42, 40-41); for that reason 39* was placed before 40, with which it is in full accord as concerns the contents, that is to say that 39* and 52* exchanged their positions.

The second stage was completely devoted to reconstruction of the sequence of sts. in SP I, i.e. the reconstruction of its composition. It is easily observable, that the text of SP I is divisible into a number of sections, which contain sts. of two different types. The sts. of type 1 (hereafter the section—introducing sts.—"I-sts") contain in lines 'a' identification of particular parts of *perahu* (incidentally objects or persons associated with it) with certain Sufi concepts. The sts. of type 2 (hereafter referred to as commenting sts.—"C-sts."), in some way or other, treat of the matters, which are related to and prompted by these identifications. Every section (the first and the last ones excluded) contains one "I-st" and one or more "C-sts.".

As concerns the reconstruction of sequence of sections and sts., we began with reconstructing that part of SP I which gives the exposition of the *Martabat tujuh* system, for at least the sequence of sections was clear in it.

Considering that: (1) in the KH by Shamsu'l-Din two sts. are devoted to each grade of the first triad, three sts. (2+1) to each grade of the second triad and a much greater number of sts. is devoted to the last grade (*'ālamu'l-insānu'l-kamīl*, "the Wolrd of the Perfect Man") than to any other grade; (2) in the initial sequence of sts., the sections on *Aḥadiyya, Waḥda* and *Wahīdiyya* consist of three sts. each, and the section on *'ālamu'l-arwāh* ("the Wolrd of Spirits") of four sts. (3+1); we infered that in SP I the sections on the second triad of grades (to be more exact, on the three initial grades of tetrade) should consist of four sts. each, and made the necessary changes in the initial sequence (see the Reconstruction, stanzas 31-42). Further, we observed that the parts of the boat follow in a definitive order in SP I (*Aḥadiyya*—the bows, *Waḥda*—the middel part of the boat, *Wahīdiyya*—the stern).

Then we turned to the initial part of the text and, now aware that the sections may consist of equal number of sts. and that the sequence of parts of the boat and the related objects/persons is not arbitrary, we tried to reconstruct the composition of this part. We noticed that st. 12 (the first st. which contains identification with part of the boat only in the first line, i.e. the first standard "I-st.") opens the part made up of eleven sts., six of which are "I-sts." Three sections in this part include two sts. (sts. 14-15, 16-17, 18-19). We surmised that this whole part consists of six sections by two sts. each, and reconstructed it, making the necessary changes in the initial sequence and adding st. 13, which, in our opinion, as well as st. 9 and st. 11, treats of *sharī'at*. The reconstruction of sequence of sections was based on the following:

(1) the first two sections (sts. 10-13) treat of *sharī'at*;

(2) the sections on the pegs (sts. 14-15), the deepers and the baler-well (sts. 18-19) form a compact group, since all of them are related to the concept of "the pool of the Prophet"; besides, the section on the pegs should be logically placed after the sections on the ribs and the deck-supports, for all of them refer to the inner construction of the boat's hull;

(3) the sections on the baler-well and the sheet-cable (sts. 20-21) should be placed together, since both treat of manifestations of Being, whereas the section on the first should precede the section on the latter, since in this latter the Being manifesting the unity *(Aḥadiyyat)* is mentioned; the following section treats of this very matter (compare a similar preparation of the subject to come—the *sharī'at*—in st. 9).

After the reconstruction of the part made up of six sections by two sts., between the beginning of SP I (st. 4) and st. 10 there remain an introductory section of SP I of six sts., which does not contain standard "I-sts."; the identification in st. 7 refers to the whole of the boat and not to any of its part; st. 8 includes several identifications, unlike standard I-st., which include only one.

In the rest of the text the following initial sequence of sections and sts. is observed:

Section I	of this remaining part	— 5 sts. (43, 48, 47, 44-45)
Section II	of this remaining part	— 3 sts. (49, 51, 50)
Section III	of this remaining part	— 3 sts. (64-66)
Section IV	of this remaining part	— 2 sts. (67-69)
Section V	of this remaining part	— 4 sts. (70-72, 68)
Section VI	of this remaining part	— 6 sts. (52-54, 56, 55, 57)
Section VII	of this remaining part	— 7 sts. (58-62, 46, 63)
Section VIII	of this remaining part	— 3 sts. (73-75)
Section IX	of this remaining part	— 3 sts. (76-78)
Section X	of this remaining part	— 3 sts. (82-84)
Section XI	of this remaining part	— 6 sts. (85-90)
Section XII	of this remaining part	— 2 sts. (79, 80)
Section XIII	of this remaining part	— 7 sts. (91-94, 81, 95, 96)

In this part sections of three sts. are the most frequent ones, there are also two sections of six sts. (3×2). The number of sts. in all other sections is divisible by 3 too (5+2+4+7+2+7=27). It is sufficient to change the placing of three sts. (st. 46 should be transferred from section VII to section I; st. 68 from section V to section IV; st. 81 from section XIII to section XII) on the tendency towards a unified structure of sections, characteriastic of the preceeding part of SP I to be revealed in this part as well, for such rearrangment yields sections of three or six sts. in this part.

The sequence of sections in this remaining part was established in the following way:

(1) the section on the seventh grade *('ālamu'l-insānu'l-kamil,* "the world of the Perfect Man") (sts. 43-48) should naturally follow the section on the sixth grade—the World of bodies *('ālamu'l-ajsām)*;

(2) Sts. 43-48, as in initial sequence, are followed by the section in which again *malim angin* (sailing master) is mentioned (49-51); this is the only case of an object/person related to the boat being mentioned twice;

(3) this section should be followed by the section on Muhammad, the prototype of *insanu'l-kamil* (52-57);

(4) since in the section on Muhammad the mast of the boat is mentioned, we left after it the section beginning with the st. in which the sail *(layar)* is come across (58-63);

(5) the concluding part of SP I contains sections in which objects relative to the anchoring and landing are introduced; they are arranged in the following order: the anchor chain *(dandan)* (73-75), the anchor *(sauh)* (76-78), anchorage *(pangkalan)* (79-81), the sloops *(sampan)* (81-84), the oars *(dayung)* (85-90) (evidently the landing is carried out with the help of a sloop, hence the sloops and the oars);

(6) there remain three sections in which objects/persons associated with the

commercial function of the ship, namely the ship-master (64-66), the load (67-69), the letter of credit (70-72) occur; we placed them between the section beginning with *layar* (the sail) (sts. 58-63) and the sectiòn beginning with *dandan* (the anchor chain) (sts. 73-75) and preserved their placing as in initial sequence;

(7) finally, SP I is concluded by the section on those in forgetfulness *(orang lupa)* (st. 91-96), which section as well as the introductory one on the origin of the boat (sts. 4-9) consists of six sts., neither of which is a standard "I-st" (insignificant changes in the order of the stanzas are discussed in the commentary).

Now, if we write down the number of st. in each section and arrange the sections in their reconstructed sequence, the composition of SP I will have the following schematic representation: 6+2+2+2+2+2+2+3+3+3+4+4+4+6+6+[3]+6+3+3+3+3+3+3+3+6+6 =
6/6(2)+3(3)+3(4)+6 // +2(6)+[3]+3(3)+4(3)+6/6
tanazzul (the descent) *taraqqi* (the ascent).

Notes: (1) the numerals in brackets refer to the number of sts. in sections, while the numerals outside brackets refer to the number of sections with equal quantity of sts. in them; (2) in the "I-st." of the section in square brackets as well as in the "I-st." of the preceeding section identification with the sailing master *(malim angin)* is found. This is the only case of the repeated mention of object/person associated with the boat. That is why we believe this section to be an interpolation (on that matter see below).

The schematic representation of SP I composition at which we have arrived presents a manyfold interest.

(1) If we remove the "frame" of the poem (i.e. the first and the last sections of six sts. each, which do not contain standard "I-sts"), omit the interpolation and divide the rest of SP I into two with the boundary (//) between the parts after the last section devoted to the exposition of the seven grades system (after st. 48), then both parts will be compositionally symmetrical:

a) both contain 39 sts. each;

b) the sets of sections, which contain equal number of sts., are arranged symmetrically: 6(2)+3(3)+3(4) and 2(6)+3(3)+4(3); or: 12+9+12 and 12+9+12;

c) both parts are symmetrically concluded by sections of six sts.

The first part of SP I is mainly devoted to exposition of the path of descent *(tanazzul)*, the second part to exposition of the path of ascent *(taraqqi)*; it is not suprising therefore that the parts are equal in number of sts. and that the numerals, which occupies the bracketed position in schematic representation of the first part, occupies, reversely, the position outside brackets, in the schematic representation of the second part, i.e. 6(2)+3(3)+3(4) in the first part versus 2(6)+3(3)+4(3) in the second part.

(2) The compositional structure of the poem is based on numbers 2, 3, 4, 6 and, as will be shown below, on number 7[29]. All of them possess so wide a range of

(29) Numbers 3, 4, 7 play a very important part in Sufi symbolism. For example, Attar writes in *Bulbul-name*: "Four was created from seven, and three was created from four, / our foundation was laid from four and three. / We are all children of seven, three and four, / nurished by the Creator". See Y. E. Bertels. *Sufism i sufiyskaya literatura* (Sufism and Sufi literature). Moscow, 1965, p. 365.

implications[30], that without a special study of their functioning in mystical systems of Sumatran Sufis of XVI-XVII cc. it is not worthwhile to establish their exact connotations in SP I. We will confine ourselves to the following remarks alone:

a) number 2, 3, 4 and 7 make the basis of the teaching of the *seven* stages of Being, which break in *two* groups; a triad and a tetrade in which stages 1, 2 and 3 are parallel to stages 4, 5 and 6, whereas stage 7—"the world of the perfect man"—is the connecting element.[31] It is not by chance therefore that to each stage of the triad three stanzas are devoted, while to each of the first three stages of the tetrade four stanzas are devoted;

b) the increase of the number of stanzas in sections at least in the first half of SP I (2→3→4) is, most probably, related to the idea of the plurality increasing as the Being decends the grades;

c) more complicated is the problem of the functioning of number 6 in SP I. It should hardly be related to the six-term system which preceded the seven-term system, since information pointing at its being knwon in Malay world is, as it seems, lacking. It is rather fitting to explain its appearence in the text as symbolising the "six directions" and the idea of motion on the microcosmic level that is characteristic, for instance, of the "Epistles" of the Brethren of Purity.[32] All the more so that the central symbol of SP I is a means of locomotion, a boat, whereas Shamsu'l-Din's KH which is very close to SP I and in which number 6 also plays an important part, is just named "The Book of Motion". Besides, the frequent use of this number in SP I may be associated with the fact that in the process of the "return" the boat may attain only the second grade *(Wahdat),* which is the sixth one from the last grade—"the world of the perfect man".

A regular connexion of number 6 with number 2 is also traceable in SP I: the two framing parts of the poem consist of six stanzas each; its first part is made of six sections by two stanzas each and its second half consists of two sections by six stanzas each; the closing parts of both halves consist of six stanzas. 6×2 make 12, which, according to R. Winstedt, is "the perfect number" with Malay Sufis.[33] It may be supposed that SP I describes the complete circle of motion (the "descending" phase and the "ascending" phase). Thus, in our opinion, number 6 in SP I symbolizes a whole complex of concepts: "motion", "the passage of 'descending' and 'ascending' phases forming together the complete cycle of motion", "the attainment to the stage *Wahdat*". Certainly, other interpretations are not excluded.

(30) Number 2 may, for instance, symbolize the beginning of plurality, or two cities: the City of Heaven and the City of Souls (A. E. Bertels, *Pyat' filosofskih traktatov na temu "Afaq wa anfus"* (Five philosophic treatises on "Afaq wa Anfus"). Moscow, 1970, p. 17), or the intellect, or the double segmentation of the body (L. Bakhtiar, *Sufi Expression of the Mystic Quest*. London, 1976, p. 106), etc. Number 3 symbolizes the soul (L. Bakhtiar. *Op. cit.*, p. 106), the three-fold division into the spirit, the soul and the body (Y. E. Bertels, *Op. cit.*, p. 365) etc. Number 4 is first of all the symbol of the four elements, but also of the four liquids of the body, four Archangels and of many other concepts, some of which are enumerated, for instance, in: R. Winstedt, *Malay Magician*, London, 1951, p. 75. Equally manyfold is the symbolism of number 7, which denotes, among other things, the seven heavenly spheres. Some interesting observations concerning the symbolism of numbers is found in *Hikayat Shah Mardan* and *Hikayat Nur Muhammad*, see: R. Winstedt, *A History of Malay Classical literature*, Singapore, 1961.

(31) C.A.O. van Nieuwenhuijze. *Op. cit.*, p. 126-130.

(32) L. Bakhtiar. *Op. cit.*, p. 105.

(33) R. O. Winstedt, *Malay Magician*, p. 75.

(3) The sections containing exposition of the seven grade system (the section on *'ālamu'l-insānu'l-kamīl* excluded) number 3(3)+3(4)=21 sts., which number is divisible by 7 (3×7), i.e. implies the number 7. This may be explained through the seven-fold character of the seven-grade system, on which SP I is based. The sections on *insānu'l-kamīl* (the section on *'ālamu'l-insānu'l-kamīl* proper+the section on Muhammad as the prototype of/*insānu'l-kamīl*+the section in which the disciple is induced to begin the path to *insānu'l-kamīl* (sts. 58-63)+the interpolation) also score 6+2(6)+3=21 sts., i.e. 3×7 sts. This circumstance, probably, explains the reason for the interpolation. Evidently, the author of the interpolation might have considered the balance between the sections on the first six grades and the sections on *insānu'l-kamīl* more important than the balance between the two halves of SP I; he might have been influenced by the fact that the group of sections following that of *insanu'l-kamil* also number 3(3)+4(3)=21 sts. The original structure of SP I (from the exposition of the seven—grade system up to the section of the oars) was, probably, perceived by him as follows: the first six grades—21 sts. (3×7); *insānu'l-kamīl*—18 sts. (3×6); the rest—21 sts. (3×7). It seems likely that the author of the interpolation wanted to "level" the number of stanzas in these three sections.

Such is the suprisingly coherent composition of SP I, based on the mystic meaning of numbers 3, 4, 6 and 7, as soon as the correctness of the reconstruction is recognized.

It may seem at the first sight that it is absolutely unique in Malay classical literature and therefore not very likely. But this is not quite true: it will be more correct to say that SP I engenders most fully the compositional principles characteristic for the Moslem tradition as a whole as well as for a number of Malay writings in particular.

Various kinds of symmetrical and harmonically ordered composition form the basis of the aesthetic theory and literary practice of peoples of Arabo-Moslem culture.[34] It is hardly necessary to prove the thesis. Suffice it to quote only one, yet rather typical statment of Ibn 'Abd Rabbihi, an Arabian writer (860-939): "I have titled this book "The Book of the Necklace" because of those pearls of speech that are gathered in it, and also because of its strict orderlyness, harmony and the beautiful correlation of its parts, which makes it like unto a necklace."[35]It is only natural that this sort of approach to the architectonics of a work of literature implies a particular importance of the problem of numerical relations between verbal massives, which in the Medieval "paradigmatic", or "hierarchical", consciousness is easily transformed into the problem of numeric symbolism as the compositional basis of a work of art. The latter is particularly characteristic of Sufi writings. A poem titled "The Eight Paradises" by Amir Khusraw Dihlavi may be referred to as an example; the composition of both the introductory parts and of the

(34) Concerning various kinds of symmetry, its role and its Sufi interpretation in Moslem culture see: N. Ardalan & L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. Chicago, 1971; L. Bakhtiar, *Op. cit.*, pp. 98-111. On the principles of orderliness and harmony in Malay aesthetics see V. I. Braginsky. "The Concept of the "Beautiful" *(indah)* in Malay Classical Literature and its Moslem Roots" (A paper submitted to the International Conference of Malay Studies in Kuala Lumpur in 1979), p. 6.

(35) Quoted after B. Y. Shidfar, *Obraznaya sistema arabskoy klassicheskoy literatury* (The system of images in Arab Classical Literature) (VI-XII cc). Moscow, 1974, p. 111.

poem as a whole is based on the symbolic implication of number 7 and number 8 being its derivative (7+1).[36]

If we turn to Malay classical literature we will find quite enough writings whose composition is founded on the principle of symmetry, on numeric correlation between the parts and on numeric symbolism. One of prosaic works of this kind is "The Tale of Muhammad Hanafiyyah" *(Hikayat Muhammad Hanafiyyah)*, an excellent analysis of the role of symmetry and of numeric correlations in its composition being performed by L.F. Brakel.[37] As one more example "Hikayat Indraputra" may be mentioned, in which chapters 1-3, and 14 (the length of chapters 1-3 is very close to that of chapter 14) form the frame, while the 10 principal chapters telling the story of the hero's travellings outside his native country, are symmetrically divided into two groups of five chapters each. In the first five chapters (4-8) the hero finds allies, whereas in the latter five chapters (9-13) the conflict of this or that chapter is solved with the help of those allies (their advent is described in terms of picturesque parades). The feeling of symmetry in the *hikayat* is enhanced due to the rather correct rhythm of alternation of love and battle scenes.[38]

Even more rigidly the same compositional principle is used in the Preface to "The Crown of Sultans" (*Taju'l-Salatin*, composed in 1604).[38a]. The Preface comprises three parts: relatively symmetrical religious (100 lines of printed text) and mundane (83 lines) introductions and the contents of the work, which is approximately thrice shorter in its length. The most interesting is the religious introduction including 20 prosaic and 5 "long" poetic lines (with internal rhymes and final monorhyme) in praise of Allah; 10 prosaic and 5 poetic lines (identical with previous ones as to their structure) in praise of Muhammad; 5 prosaic and 10 "short" poetic lines rhyming in pairs *(mathnawi)* in praise of each of the companions: Abu Bakr, Umar, Usman and 'Ali.

At last, a striking example of "beautiful correlation of parts" we find in "The Poem of the Macassar War" *(Sha'ir Perang Mengkasar)* by Ence Amin. Its introductory part consists of: a religious introduction of 12 stanzas (4 of them devoted to the praise of Allah, 4 to the praise of the Prophet and remaining 4 to the praise of his companions); a dedication to the Sultan of 12 stanzas, and the author's apologies of another 4 stanzas. Thus the formula of the introduction is $(4+4+4)+3\times4+4=28$. C. Skinner who has investigated the poem, notes that number 28 symbolizes the lunar cycle and, most probably, plays the part of a talisman of a sort, and, besides, he sees in this compositional structure a manifestation of Ence Amin's artistic individuality.[39] As for ourself, on the basis of the data on SP I and KH, we would rather interpret it as a tribute to the literary fashion in vogue among

(36) See N. I. Prigarina. "Vosem' rayov" Amira Khosrova Dehlevi K voprosu o kompozitsii poemy" ("The Eight Paradises" by Amir Khusraw Dihlavi) in *Literatura Indii* (Indian literature), Moscow, 1979, p. 88-93.

(37) L. F. Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyahl*. The Hague, 1975 (Bibliotheca Indonesica, 12), p. 66-71.

(38) For a description of the composition of this *hikayat*, somewhat different from the above, see V. I. Braginsky, *Sad Zolotogo pavlina. Starinnaya Malayskaya proza* (The Garden of the Golden Peacock. The Old Malay Prose). Moscow, 1975, p. 308-309.

(38a) See: P. P. Roorda van Eysinga (ed.), *Tadj as-Salatin. De Kroon Aller Koningen*. Batavia, 1827.

(39) C. Skinner, *Sjair Perang Mengkasar by Entje Amin*. 's-Gravenhage, 1963 (VKI, 40), pp. 40-41.

A far-reaching similarity between SP I and KH is not hard to notice:

(1) the content of both poems is basically the same;

(2) both of them begin and close with sections of equal number of stanzas;

(3) in both the number of stanzas describing the triad and the tetrade of stages is unified (in SP I respectively 3 and 4, in KH 2 and 3), the number of stanzas on the triad being by one less than the number of stanzas on the tetrade, which is, evidently, related to the idea of the increase of plurality in the process of the descent *(tanazzul)*.

(4) in both poems much more stanzas are devoted to the stage of the Perfect man than to any other, and in its description a number of topical sections is discerned.

(5) in KH, as in SP I, number 6 plays an important part, although here it is represented implicitly (compare an analogous representation of number 7 in SP I). The total of stanzas devoted to stages 1-3 is 6; the total of stanzas devoted to stages 4-7 is 12 (6×2). The last circumstance is in agreement with the title of the poem, "The Book of Motion".

We will not dwell specially on the mystical meaning of number 5 in KH, which symbolizes in particular the circle (the first "circular" number[42]), and is therefore equally applicable both to the self-manifesting Being and to the Perfect man. We will only note, that, although KH, as SP I too, demonstrates, as it were, the idea of motion by its very composition based on the growth of numbers (2-3-5), the attention is drawn primarily to the motion's extreme points of descent and ascent (symbolized by number 5), and the aspect of motion as such (symbolized by number 6) is represented implicitly. In the composition of SP I on the contrary, the stress is laid on this very aspect.

Thus we have tried to show, that SP I, in spite of the elaboration of its compositional structure, is not unique in Malay classical literature nor in Sufi literature, but, on the contrary, is in full accord with its aesthetic and doctrinal norms. It may be supposed, though, that its architectonics is not due exclusively to a desire of "harmony" or of "a beautiful proportion of parts" or else to a desire to inculcate Sufi concepts in composition. In our opinion, there was one no less important circumstance that determined the compositional structure of the poem: the peculiarity of traditional Moslem education in the Malay world. A. Johns has convincingly demonstrated that Sufi education among the Malays was performed by means of learning certain comparatively short texts by heart, followed by interpreting and commenting ("... when a child grows up, Allah bestows upon him the light for their [the texts] complete understanding, and this is not hard form him, since he already knows the expressions in which the texts are reproduced, because he has learnt them by heart").[43] In all probability, this was just the method of teaching kept in mind, when Hamzah Fansuri wrote his treatise "The Mysteries of Gnostics", *(Asraru'l-ʿarifin)*, which consists of 15 stanzas and a line-by-line commentary to them.[44] It is interesting to note, that these 15 stanzas functioned

(42) L. Bakhtiar, *Op. cit.*, p. 105.

(43) A. H. Johns, *Islam in South-East Asia.*

(44) See the text and an English translation in: S.M.N. Al- Atlas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur, 1970, pp. 233-296, 354-415.

also as manuscripts without commentaries or with commentaries of varying length.[45]

One may surmise, that SP I, containing a concise but complete course of Sufi knowledge of Sumatran Wujudiyya was intended as an instrument of this very method of teaching. This being the case, the poem's strict composition (the symmetry of its parts and especially the expression of the quantity of its sections and stanzas by mystic numbers following a definite order, and, finally, the logical order which follows the parts of the boat identified with Sufi concepts) served as an important mnemotechnical means. Without it, it would have been extremely difficult to memorise the sequence of stanzas and their quantity in the sections of this fabulaless poem, which has been demonstrated by the condition of the extant MSS of SP I, whose copyists were, evidently, completely ignorant of the principles of its composition.

/SYA'ir Perahu I/: THE TEXT OF THE RECONSTRUCTION

1. /342-345/[46] /a/ 'Anyut para'u dari 'ulu, /b/ 'Asam cuka makanan pari; /c/ Tambai kutahu dari kapada guru, /d/ Tarabukapun barahi.

2. /346-350/ /a/ 'Ada kabar nin suwatu, /b/ Kabar siyak lawan padita, /c/ Kabar rabiya[1] lawan malim[2], /d/ Kabar imam kalawan katip, /e/ Kabar ni sahi mangulana[3].

3. /1/ /a/ Allāhuma ṣallā 'alayhi /wa/ sallama ('alayhikum)[1].

4. /2-3, 232-233/ /a/ Shaykh mawlānā[1] (adalah)[2] bangsanya karīm, /b/ Menunjukkan jalan kepada[3] jannat an-na'īm[4], /c/ Anak makhdūm 'amalnya dā'im, /d/ Senantiasa[5] sama /dengan al-/Karīm[6].

5. /4-6 upto parahu/ /a/ Hai, segala kamu yang bernama pandita, /b/ Yogya kamu ketahui aṣalnya perahu itu[1], /c/ Aṣalnya kayu..., /d/ ...

6. /10-13/ /a/ Kayu itulah tertalu tinggi, /b/ Sungguhpun[1] besar aṣalnya biji, /c/ Buahnya lengkap (yang) tiada tersembunyi, /d/ Sungguhnya lengkap (yang) tiada terdinding.

7. /6 from parahu - 9/ /a/ Perahumu itu bernama bentara[1], /b/ Aṣalnya tumbuh[2] di padang belantara[3], /c/ Maka diambil oleh 'ibārat, /d/ Aṣalnya sākin[4] /jadi ḥarakat/[5].

8. /17-20/ /a/ Tukangnya bijak bernama Jamāl, /b/ Berbuat(an) perahu di Kuala Jabbār, /c/ Tatahnya[1] bernama azal[2], /d/ Galamnya[3] kain durias bi-sitār[4].

9. /14-16/ /a/ Perahu itulah terlalu besar, /b/ Pertamanya berlayar di Laut Sattār, /c/ Lunasnya bernama amar[1], /d/ ...

(45) These 15 stanzas without a commentary are included, for example, in the Jakarta MS, Mal. KBG. 83; see G. W. J. Drewes' review of: J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* in TBG, LXXIII, 2-3, 1933, p. 393; for *Asraru'l-'arifin* of varying length see G. W. J. Drewes, "Sjamsuddins onvindbare *Sjarh Ruba'i Hamza al- Fansuri*", BKI, 107 (1), 1951, p. 41.

(46) The numbers in brackets are the numbers of lines in the synoptic text by Dr. P. Voorhoeve.
The words in / / should be added.
The words in ( ) should be omitted.

10. /36-39/ /a/ Tawakkul 'āqilūn nama gegading(nya)[1], /b/ Perahunya senantiasa tiada (dapat) jauh dan damping[2], /c/ Memandang dia jangan kaupening, /d/ Keadaannya[3] elok[4] tiada tertanding[5].

11. /25, 26, 23, 27/ /a/ Didalam dunyānya bernama awwal *'azam*[1], /b/ Berbuat syarī'at (daripada) sekalian Islām, /c/ Nūrnya[2] senantiasa tiada padam, /d/ Menyalakan dā'im siang dan malam[3].

12. /21, 22 upto siang, 24/ /a/ Sengkarnya[1] bernama alif-lām[2], /b/ Ialah dā'im terdiri..., /c/ ..., /d/ Ialah bertipu bermain (-main) segala ragam.

13. /80, 258/ /a/ Ḥalāl[1] dan 'ibādat tiada bebal[2], /b/ Ḥarām juga yang kaukenal[3], /c/ ..., /d/ ...

14. /28, 29, 174, 30/ /a/ Pasaknya[1] bernama bintang[2], /b/ Dari dahulu datang sekarang[3], /c/ Itulah minumannya mabuk dan pening[4], /d/ Kasihnya[5] banyak tiada terbilang[6].

15. /32-35/ /a/ Mabuk itu bukannya kasih[1], /b/ Ialah kelakuan tajallī dan tasybīh[2], /c/ Itulah cermin terlatu bersih[3], /d/ Bayang-bayangnya sangat mengalih[4].

16. /40-43/ /a/ Penimbanya[1] bernama nayrān[2], /b/ Maḥw[3] Raja, maḥw Pangeran, /c/ Aṣal mulanya[4] satu tiada berlain(lain)/an/, /d/ Ialah[5] lahir[6] daripada kuntu kanzan makhfiyyan[7].

17. /237-238, 44-45/ /a/ /Penimba/ itu daripada Rabbu'l-'ālamīn, /b/ Ialah hamba yang ṣābirīn, /c/ Muḥīṭnya[1] lengkap (dari) pada sekalian ajma'īn[2], /d/ Di tengah padang ialah bertipu bermain(-main)[3].

18. /51-53/ /a/ Timbanya[1] bernama ṣalawāt[2], /b/ Citanya[3] hendak menghadapkan qiblat[4], /c/ ..., /d/ Itulah perhimpunan sekalian ummat[5].

19. /54, 55, 128, 57/ /a/ (di) Takbīr dan taqlīl yogya diperbanyak /b/ Supaya ma'rifatmu seperti minyak[1], /c/ (berhenti)[2] Bertiup angin buihnya bergerak, /d/ Itulah wujūd menyatakan kehendak[3].

20. /58-60, 100/ Astaghfiru'Llāh /nama/ tambat(nya)[1], /b/ Dhākir dan madhkūr[2] yogya(lah) diperdapat[3], /c/ Daripada sekalian Islām berbuat, /d/ Itulah wujūd menyatakan aḥadiyyat[4].

21. /46, 47, 48, 50/ /a/ Rujū'mu sana[1] jangan (kau) ber(sipi)sipang, /b/ Upama buah di dalam batang(nya)[2], /c/ Muḥīṭnya lengkap (dari) pada sekalian dagang[3], /d/ Negaranya[4] tiada alang-alang[5].

22. /61-62/ /a/ 'Ibādatu'l-Mubīn[1] nama haluan(nya), /b/ Ialah kunhi dhāṭ[2] Tuhan[3] /c/ ..., /d/ ...

23. /64-68/ /a/ /Aḥadiyyat/ itulah (bernama) qadīm dan kekal, /b/ Belum bergelar ta'ayyun awwal[1], /c/ Tujuh bilangannya, sekalian jawwāl[2], /d/ Belum terpencil[3] ṣifat dan af'āl[4].

24. /70, 76, 72, 77/ /a/ Aḥadiyyat[1] itu tiada berubah, /b/ Senantiasa hilang tiadakan lupa, /c/ Muḥīṭnya lengkap (dari)pada tidur dan (dalam) jaga, /d/ Ialah berḥaqīqat kaca dan permata[2].

25. /74, 75, 71, 73/ /a/ Ṣifatu'Llāh nama tengahnya, /b/ Ialah hamba amat percaya[1], /c/ Olehnya sangat tahu berdaya, /d/ Fikirmu hendak periksa nyata[2].

26. /78, 79, 107, 88/ /a/ Kedua 'ālam terang dan nyala, /b/ Ialah bernama (ṣifat) ta'ayyun awwal[1], /c/ Keadaan[2] itulah qadīm dan kekal, /d/ Tatkala itulah (ia) belum berbilang /af'āl[3].

27. /108, 111, 109, 110/ /a/ 'Ālam itulah terlalu terang, /b/ Kasihannya ghā'ib[1] tiada tebilang(bilang), /c/ Muḥīṭnya lengkap (kepada) sekalian pandang[2], /d/ Pandang(mu) /itu/ elok, suci[3] dan hening[4].

28. /84, 85, 87, 86/ /a/ Asmā'ul-Laṭīf[1] nama buritan(nya)[2], /b/ Ialah cermin senantiasa heran, /c/ Muḥīṭnya lengkap /pada/ nyawa dan badan, /d/ Memandang tiada berkesudahan.

29. /92, 93, 94 without haku, kaduwa nanggari from 95, 96+ hisan from 103/ /a/ Wāḥidiyyat[1] itulah bernama (ṣifat) ta'ayyun thānī[2], /b/ Belum nyata langit dan bumi, /c/ Muḥīṭnya[3] lengkap (ke)pada kedua negeri, /d/ Itulah bernama ḥaqīqat insāni[4].

30. /102, manarang misan from 95, hujut hilapi from 96/ /a/ ..., /b/ Ialah 'ālam nyata kursī[1], /c/ ..., /d/ Menerang disana wujūd iḍāfī[2].

31. /97, 98, 101, 99/ /a/ 'Aynu'l-yaqīn[1] nama kemudi(nya), /b/ Ia/lah/[2] banyak bersembah dan puji(nya), /c/ Muḥīṭnya lengkap (ke)pada sekalian budi, /d/ Ḥaqīqatnya dā'im dengan jannatu'l-Rabbi[3].

32. /69, 148, 147/ /a/ Keempat 'ālam tempatnya mu'tabar[1], /b/ Kelakuannya tetap (yang) tiada tergetar, /c/ 'Ālam itu terlalu besar /d/ ...

33. /104, 106/ /a/ 'Ālam itulah bernama arwāḥ[1], /b/ ..., /c/ ..., /d/ 'Ālam itu lagi akan berpindah(pindah).

34. /89 without (h)iyalah ka'da'm, dari dahulu from 90-91, 112 without iyalah tiyada kakal/ /a/ 'Ālamu'l-arwāḥ itu[1]..., /b/ Dari dahulu datang sekarang, /c/ Upama pohon dan bayang-bayang[2], /d/ ...

35. /115-116/ /a/ Bayt mawlānā[1] nama kurung(nya), /b/ ..., /c/ ..., /d/ Ialah 'ālam laut[2] dan gunung.

36. /117-120/ /a/ Laut[1] itu airnya deram[2], /b/ Nūrnya ... arusnya berpesam[3], /c/ Kekayaannya jangan menyelam, /d/ Kapal (kalau) kamu binasa dan karam.

37. /113, 112 from (h)iyalah, 114/ /a/ 'Ālam itu bernama[1] mithāl, /b/ Ialah ... tiada kekal, /c/ ..., /d/ Tatkala itulah (ia) edar berbilang af'āl[2].

38. /121, 145, 122, 123/ /a/ 'Ālamu'l-mithāl /itulah/ sudah tersalin[1], /b/ Ialah 'ālam bagi kau lain, /c/ Khaṭṭnya besar, ḥurūfnya sākin[2], /d/ Ialah terdiri sekalian angin[3].

39. /206, 208, 207, 279/ /a/ /Al-/amānatu bi'Ilāhi[1] nama tali-temberangnya, /b/ Dari dahulu datang sekarang, /c/ Ialah perlu akan[2] kaupegang, /d/ Supaya masuk ke dalam kandang[3].

40. /134-136/, /d/ from $CIV_{13\text{-}14}$ /a/ Artamu[1] sarat banyak kaubuang[2], /b/ Sauhmu bongkar dandanmu ulang(ulang), /c/ Menuju kuala jalanmu datang, /d/ Ingat-ingat jangan kaumamang.

41. /137, 89 from (h)iyalah, 105, 90-91/ /a/ 'Ālam[1] itu/lah/ bernama ajsām[2], /b/ Ialah... /tiada/ qidām[3], /c/ Muḥīṭnya lengkap pada sekalian 'ālam, /d/ Tiada berubah[4] ke yawmu-maḥsyari'l-jamam[5].

42. /124-126/ /a/ 'Ālam itu yogya wārib[1], /b/ Warna dan rupa fikirmu kāsib[2] /c/ ...[3], /d/ Lengkap[4] rata sekalian ṭālib[5].

43. /142-144, 146/ /a/ Yā ayyuhā'n-nās[1] nama malim angin(nya), /b/ Ke Bandar Jabbār[2] akan nama salin(nya)[3], /c/ Upama kapas (dan) benang dan kain, /d/ Aṣalnya tunggal warnanya lain[4].

44. /154, 156, 155, 157/ /a/ 'Ālamu['l-insān] itulah terlalu kekal[1], /b/ Menyatakan ṣi/fat/ Jalāl dan (si) Jamāl, /c/ Muḥīṭnya lengkap (ke)pada jalan yang tunggal[2], /d/ Di sana nyata sekalian af'āl[3].

45. /158-161/ /a/ Jalan insān terlalu kaya, /b/ Muḥītnya lengkap /pada/ tiada berketika[1], /c/ Sungguh pun[2] dua[3] /Tuhan/ dan sa/ha/ya[4], /d/ Dimanakan putus wujūd dan cita[5].

46. /245, 234, 235, 246/ /a/ Dengarkan 'ibārat[1], hai segala fā'ilūn[2](?), /b/ /Insān] seperti kayu jawwābūn[3], /c/ Batangnya lahir dari pada kun fa-yakūn[4], /d/ Mencari dia, hai (raji-) rāji'ūn[5].

47. /151-153/ /a/ Insān[1] itulah terlalu kāmilun, /b/ Ialah pohon sekalian rāji'ūn[2], /c/ Muḥīṭnya lengkap (ke)pada sekalian bajīlūn[3], /d/ ...

48. /149, 150, 83/ /a/ Sungguh sepohon tiada lenyap[1], /b/ Kedua matanya ada/nya/ muṣḥaf[2], /c/ Muḥīṭnya lengkap tiada tẹrḥisāb[3], /d/ ...

49. /162-165/ /a/ Markazu'l-dawā'ir[1] nama malim angin(nya), /b/ Ialah (waṣil) dā'im bertipu bermain[2], /c/ Keduduk/an/nya bukan di belakang rākibīn[3], /d/ Ialah tahu ketika berubah angin[4].

50. /170-173/ /a/ Malim itu pandai berbudi, /b/ Melayar/kan/[1] laut tiada bertepi, /c/ Sekalian kita dari sana /men/jadi, /d/ Airnya tenang amatnya[3] suci[4].

51. /167, 168, 166, 169/ /a/ 'Ālam itu amatnya terang[1], /b/ Terang tiada dapat dibanding[2], /c/ Di dalam 'ālam /itu/pun[3] sekalian datang[4], /d/ Di sanalah ākhir sekalian dagang.

52. /130-133/ /a/ Panji (panji) Muḥammad nama tiang(nya), /b/ Haqīqatnya hendak lalu ke sebrang, /c/ Menghenti[1] angin ombaknya tenang, /d/ Ṭūfānnya dā'im tiada berulang(ulang).

53. /209-211/ /a/ /Melayarkan/ di sana tuan malim, /b/ Tahu akan jalan (kepada Tuhan kita) tertalu karīm[1], /c/ Amat lā'iq melayarkan yatīm[2], /d/ ...

54. /212-214, 172/ /a/ Yatīm fajī'[1] anak piatu, /b/ Syarī'atnya kekal telah[2] tertāmmu[3], /c/ Amarnya ḥikmat (banyak) laksa dan ribu[4], /d/ Di sanalah karam sekalian anak jamu[5].

55. /220, 217, 81, 82/ /a/ Kekasih Tuhan yang kenal Dia[1], /b/ Keduduk/an/nya senantiasa dengan termulia, /c/ Ialah mendapat ma'rifat yang sedia[2], /d/ Di sanalah perhimpunan sekalian kita.

56. /215, 216, 218, 219/ /a/ Sungguhpun[1] Ādam pertamanya lahir[2], /b/ Di manakan sama[3] dengan 'Abdul'-Akhīr[4], /c/ Keturunan daripada munājāt[5] (serta) dengan Jabrā'īl[6], /d/ Ialah mengaruniakan Zabūr da[n] Injīl[7].

57. /138, 139, 141, 140/ /a/ Awwal dan ākhir di yatīm 'aẓīm[1], /b/ Ialah pertemuan sa'ādat janji[2], /c/ Ke sana-sini pun tiada berbayang lagi, /d/ Ialah /pem/bela[3] kedua negeri[4].

58. /221-223, 129/ /a/ Lā tataḥarraku[1] nama layar(nya)[2], /b/ Ialah qahhār[3] kerjanya sukar, /c/ Mengeliling/i/ ('ālam) ṣabar-ṣabar, /d/ Ragam berpulang ke Laut Sattār.

59. /224, 225, 236, 226/ /a/ Layarnya[1] itu belum terbentang[2], /b/ Menanti musim lagi[3] /a/kan pulang[4], /c/ Banyak berpuput angin daripada datang[5](?), /d/ Hartamu[6] habis akan kaubuang[7].

60. /227, 228/ /a/ Sekaliannya itu semuanya akan hilang, /b/ Di padang mirṣād[1] akan ditimbang, /c/ ..., /d/ ...

61. /229-231/ /a/ Padang itulah terlalu luas, /b/ Berhenti di sana (?) sekalianmu, an-nās[1], /c/ ..., /d/ Tiada bernama amatnya panas.

62. /239, 240/ /a/ Hai, segala /kamu handai dan/ taulan, /b/ Di Laut Lāzim[1] menyerang ṭūfān[2], /c/ Di manakan lagi dapat berpesan (pesan)[3], /d/ ...

63. /241-244/ /a/ Laut itu fānī[1] di dalamnya, /b/ Wājiblah menyelam dia, /c/ Ialah 'ilmu[2] yang termulia, /d/ Ialah maqām segala anbiyā[3].

64. /175-178/ /a/ Rijālu'l-'āsyiqīn[1] nama nākhodānya, /b/ Laut Lāzim[2] akan diduganya[3], /c/ Ialah pandai sekalian rongga[4] dan karang/nya/, /d/ Terlalu nyata pulau tenang/nya/[5].

65. /179-182/ /a/ Nākhodā itu bukannya bāṭin, /b/ Sekalian negeri tempatnya bermain/-main/[1], /c/ Menyumburkan dirinya[2] kepada 'ārifīn, /d/ Ialah tahu (ketika)[3] ḥaqīqat angin.

66. /183-185/ /a/ Sungguh/-sungguh/ berhembus /angin/, /b/ ... lalu kau ajma'īn[1], /c/ Ḥaqīqatnya dā'im dengan Rabbu'l-'ālamīn[2], /d/ Ialah melayarkan...

67. /186-188/ Innā li'llāh nama pembawaannya, /b/ Huwa rizq bāqī /li/-'āsyiqīn ḥaqīqatnya[1], /c/ ..., /d/ Dā'im (senantiasa)[2] wāṣil(un) /dengan/ rupa yang bukan/nya/[3].

68. /202-205/ /a/ Olehmu[1] tahu ḥaqīqat embun[2], /b/ Aṣalnya air kerjanya berhimpun[3], /c/ Jatuh ke bumi ..., /d/ Di sanalah /sekalian/ kita rāji'ūn[4].

69. /189, 191, 192, 190/ /a/ Jangan suatu wujūdmu[1] awang, /b/ Ingat-ingat jangan engkau[2] mamang[3], /c/ Hartamu habis /akan/ kaubuang[4], /d/ Supaya betul jalanmu pulang[5].

70. /193, 308, 309/ /a/ Rāsīl wājib[1] nama sambut layang(nya), /b/ / Dari dahulu datang sekarang[2] /, /c/ Tinggallah bandar tempat berdagang, /d/ Menanti musim lagi akan pulang.

71. /194-197/ /a/ Ingat-ingat kau, hai awang[1], /b/ Musuhmu banyak akan kauserang, /c/ Kapalmu kalau terkarang, /d/ Menanti edar dagang akan pulang.

72. /198-201//a/ /Hai/ segala kamu yang lupa, /b/ Jangan kamu menyembah ḍiyā[1], /c/ Jangan kamu bermaqām (ke)pada warna dan cahaya[2], /d/ 'Ālam itu lagi akan berpindah (pindah)[3].

73. /247-249, 251/ /a/ Rūḥ al-Qudus[1] nama dandan(nya), /b/ Dari dahulu datang sekarang[2], /c/ Dandan /itulah/[3] heran hambamu, Tuhan, /d/ Ialah menduga sekalian.

74. /250, panjang from 251, 252, 253 / /a/ Dandan[1] itulah tiada akan putus, /b/ Panjang/nya/[2] lebih daripada ribu dan ratus[3], /c/ Berhenti di sana ghurāb dan kelulus, /d/ ....

75. /254, 255, 256, 260/ /a/ Ingat-ingat kau ḥaqīqat air, /b/ Itu sungguhnya hanyut lalu akan[1] hilir, /c/ Dari awwal[2] juga arus kaupilih, /d/ Itulah tanda hamba kekasih.

76. /261-264/ /a/ Tarīqat ikhlāṣ[1] nama sauh(nya), /b/ Ingat-ingat kau berlabuh, /c/ Karangnya banyak pasirnya jauh, /d/ Gunung dan pulau tiada tertangguh.

77. /265, 266/ /a/ Ombaknya mengalun sebagai kauturut, /b/ Kelakuan yang benar /yogya kautuntut[1]/, /c/ ..., /d/ ....

78./267-270/ /a/ Kelakuannya indah paduka[1] Baginda 'Umar, /b/ Bernama limpah amarnya qahhār, /c/ Itulah ṣiddīq Baginda Abū Bakar[2], /d/ Ialah ṣaḥābat karenanya (?) lebih ṣabar[3].

79. /306-307, 275-276/ /a/ Sāḥilu'Llāh[1] nama pangkalan/nya/, /b/ Di sanalah dagang banyak berantaian, /c/ Jadi haluan harus engkau jalan[2], /d/ Dinuring (?) bandar keesaan[3].

80. /310-312/ /a/ Laut Lāzim[1] terlalu jauh, /b/ Tiada terduga oleh dandanan[2] sauh, /c/ Itulah sukar /untuk/ berlabuh, /d/ ....

81. /328-330/ /a/ Ḥaqīqat itu yogya[1] kaukenal, /b/ Sungguh halus laut[2] termusattar[3], /c/ Tersurat di sana sekalian amar[4], /d/ Mu....

82. /271-274/ /a/ Ṣamadiyyat[1] nama sampan(nya), /b/Ialah dā'im menyerang ṭūfān, /c/ Matahari dan bulan akan pedoman (nya), /d/ Beroleh mawārīth daripada Malā'ikatu'l-Raḥmān[2].

83. /277-278, 280-281/ /a/ Siang (hari) dan malam jangan kau'ālī[1], /b/ Minta syafā'at (ke)pada 'Abdu'l-Rabbi[2], /c/ Yaitulah martabat Baginda 'Ālī[3], /d/ Jangan kau berbanyak umpat[4] nabi dan wali.

84. /283, 282, 284, 285/ /a/ Sukar terdapat keturunan serta kitāb, /b/ Ialah mukhammin tiada terḥisāb[1], /c/ Di manakan sama dengan makuta /'Arab/[2], /d/ Melayarkan barat...[3].

85. /286-289/ /a/ Barakatu'Llāh[1] nama dayung(nya), /b/ Sekalian ummat minta[2] ditolong, /c/ Beroleh syafā'at[3] di dalam lorong, /d/ Ialah unggas melata gunung[4].

86. /290-293/ /a/ Unggas itu tiada[1] terbang, /b/ Kepada (pada) nenek firmānnya[2] datang, /c/ Menyuruh (hi) segala Islām sekalian dagang[3], /d/ Baytu'l-ma'mūr[4] semuanya datang.

87. /294-297/ /a/Angin takut/kan/[1] sekalian fāsiq, /b/ Siksanya sangat terlalu /mun/sariq, /c/ Di luar kandang arbābu'l-riziq[2], /d/ Itulah jemputan datuk dan nenek[3].

88. /298-301/ /a/ Sidang itu Muḥammad kekasih Khāliq[1], /b/Mengendara/i/ Burāq terlalụ lā'iq[2], /c/ Pergi mengajakkan (serta) dengan berahi(nya), /d/... heran bernyanyi[3].

89. /302-303/ /a/ Masuk[1] /Laut/ Sattār[2] perahumu awang, /b/Menanti musim lagi akan pulang, /c/..., /d/....

90. /257, 304-305/ /a/Anak fātir[1] Laut Cina[2], /b/Tinggallah ibu dan bapa[3], /c/ Serasa-rasapun tiada berguna, /d/ Majnūn dan si Laylā /ada/ di sana[4].

91. /313-316/ /a/ Merekahlah perahumu, bapai, /b/ Galamnya habis di manakan sampai[1] /c/ Olehmu lupa sangat terlalu lalai, /d/Pecahlah perahumu, bapai[2].

92. /317-320/ /a/ Pecah-belah di hujung karang, /b/ /Dari/ dahulu datang sekarang, /c/ Datang hinanya tiada alang-alang[1], /d/Olehmu lupa mencari larang[2].

93. /321-323/ /a/ Hilang 'aqal segala yang lupa, /b/Dunyānya di manakan lama, /c/ Sekarang menanti semuanya, /d/ ....

94. /324-327 /a/ Ingat-ingat, sekalian yang lupa, /b/ Olehmu[1] jangan diperbesar neraka, /c/ ... dalam syurga, /d/ Dari dahulu datang sekarang[2].

95. /331-334/ /a/ Sia-sia ... kau nin tukang, /b/ Hartamu[1] habis akan kaubuang, /c/ Dari dahulu datang sekarang, /d/ Datang ajal jangan kaumamang.

96. /335-337/ /a/ Siapa menyangkal ḥukum Allāh, /b/ Sudah /di/ḥukumnya[1] Allāh Ta'ālā, /c/ ... /d/ Lama-lama hemati juga.

97. /338-341/ /a/ Kalutum di dalam paya, /b/ Kapil[1] barisi lada sulah, /c/ Jakala /ta'/ 'untung 'apakan daya, /d/ Sapa manyakal hukum 'Allah.

98. /351-359/ /a/ 'Ini[1] surat Tabaris[2], /b/ Kalu 'urang banyak tida tawu, /c/ Kalu 'ilang nuli 'uwung banyak[3], /d/ Kane[4] dipucat mara yang kuning, /e/ Kane dama 'anju-balanju[5], /f/ 'Anju-balanju dama panas, /g/ Jadi 'unggun 'api naraka, /h/ Jadi makanan kawa tujuh, /i/ Jadi (ja)manangsa[6] Jaga 'Agung, /k/ Dusa tu 'ada'[7] 'apunla hice[8].

Translation

1. /a/ The boat sails downstream, /b/ Sour-tasting fruits and vinegar is the food of the *peris*; /c/ /This/ narration I learned from /my/ teacher, /d/ Who has disclosed /what/ love /is/.

2. /a/ This is a message, /b/ A message for the mosque care-takers and the pundits, /c/ For the female and male religious teachers, /d/ The message for *imams* and preachers, /e/ This is the message from our master *shaikh*.

3. /a/ Oh Allah, bless him and give him peace!

4. /a/ Our master *shaikh* of noble descent, /b/ Showed /us/ the path to the Garden of Delights, /c/ *Makhdum's*[1] son whose good works are incessant, /d/ Constant is his abiding by All-Bountiful.

5. /a/Oh, all of you, who are named pundits, /b/ Learn what is the origin of this boat, /c/ Its origin is a tree... /d/ ...

6. /a/ This tree is of extreme height, /b/ Although enormous, it has a seed as its origin, /c/ Its perfect fruits are not hidden, /d/ Truly perfect, they are not veiled.

7. /a/ Your boat is named Herald /of King/, /b/ Originally it grew on a boundless plane, /c/ And it was taken as an example, /d/ Since originally immobile, it was set in motion.

8. /a/ The expert artisan named the Beauty /b/ Has built /this/ boat in the Estuary of the Omnipotent, /c/ Its planks are named Pre-Eternity, /d/ Its oakum is named the Veils.

9. /a/ This boat is very large, /b/ It sails for the first time to the Sea of the Veiling One, /c/ Its keel is named the Command, /d/ ...

10. /a/ The Trust of the Wise is the name of the ribs, /b/ The boat is always neither far off nor near by, /c/ /When/ looking at them, let thy head not go dizzy, /d/ For the beauty of their Being is incomparable.

11. /a/ In their world, named the First Intention, /b/ All Moslems observe the Law, /c/ Its light never dies away, /d/ It shines incessantly day and night.

12. /a/ Its deck-suports (?) are named Alif-Lam, /b/ They stand erect... /c/ ... /d/ They (?) deceive and seduce by all means.

13. /a/ Do not neglect the permitted and the God-service, /b/ And also avail thyself of knowledge of the forbidden, /c/ ... /d/ ...

14. /a/ Its pegs are named the Stars, /b/ Of old to our day, /c/ This drink is intoxicating and causing dizzyness, /d/ Its mercies are innumerable.

15. /a/ This intoxication is not a /mere/ mercy, /b/ It is the result of the Manifestation and Immanence, /c/ It is the mirror of utmost clearness, /d/ Reflections therein are constantly changing.

16. /a/ Its dippers are named the Two Luminaries (i.e. the Sun and the Moon.— V.B.), /b/ Effaced[2] by the Lord, effaced by the Prince,[2] /c/ Their origin is one, not different, /d/ They have been born of 'I was the hidden Treasure'.

(1) Makhdum—master as a title given usually to a man of religious learning.
(2) Or: "/Through which/ the intoxication with Lord, intoxication with Prince is acquired".

17. /a/ These dippers are from the Lord of the two worlds, /b/ They are docile slaves, /c/ They thoroughly encompass everyone,[3] /d/ Amid the plane they deceive and seduce.

18. /a/ Its baler-well is named the Prayers,[4] /b/ Its thoughts are directed toward the Qibla, /c/ ... /d/ This is the gathering-place of all the people.[5]

19. /a/ Increase the glorification /of Allah/ and the humilation /of thyself/, /b/ In order that thy gnosis may be like unto the oil, /c/ /When/ the wind blows the foam is quivering, /d/ Such is the Being which manifests /His/ Will.

20. /a/ Its sheet-cable is named God Forgive, /b/ Cognize /the identity of/ the recollecting one and the Recollected One, /c/ This is done by all Moslems, /d/ Such is the Being which manifests /His/ Unity.

21. /a/ Do not stray from /the path of/ your returning there, /b/ Like unto the fruit/ which returns/ to the trunk, /c/ It (i.e. the returning) thoroughly encompasses all travellers, /d/ The city /of the return/ is not an ordinary one.

22. /a/ Worship to the Clarifying One is the name for the bow, /b/ This is the Innermost Essence of the Lord, /c/... /d/ ...

23. /a/ /The grade of/ Ahadiyyat is uncreated and eternal, /b/ It is not yet named the First Determination, /c/ /The grades/ number seven, oh travellers all, /d/ /And at this grade/ the Attributes and Acts are not yet separated.

24. /a/ This /grade of/ Abadiyyat is not subject to change, /b/ /It leads/ constantly /towards/ disappearence, annihilation, loss of consciousness, /c/ It thoroughly encompasses sleep and vigilance, /d/ It is the reality of glass and jewels.

25. /a/ The Attributes of Allah thus is named the mid-part /of the boat/, /b/ They are the trusted slaves, /c/ Who deceive artfully /d/ May your thought examine them thoroughly.

26. /a/ The second world is bright and shining, /b/ It is named the First Determination, /c/ Its Being is uncreated and eternal, /d/ At this /grade/ the Acts are of no account yet.

27. /a/ This world is most bright, /b/ Its hidden mercies are innumerable, /c/ It thoroughly encompasses all seeing, /d/ This seeing is beautiful, pure and clear.

28. /a/ The Names of the Gracious One thus is named the stern, /b/ They are the mirrors that invariably amaze, /c/ They thoroughly encompass souls and bodies, /d/ They are incessantly looked at.

29. /a/ Wahidiyyat is named the Second Determination, /b/ /There/ the heaven and the earth are not yet manifested, /c/ It thoroughly encompasses both cities, /d/ It is named the Reality of Man.

30. /a/... /b/ This is the world in which the Footstool is manifested, /c/... /d/ The Relational Being shines therein.

31. /a/ The Seeing with Certainty thus is named the rudder, /b/ It does obeisance and worship very often, /c/ It thoroughly encompasses all intellects, /d/ Its reality dwells invariably in the Garden of Lord.

32. /a/ The fourth world is the honoured place, /b/ /The manifestation of/ its activity are stable and unshakeable, /c/ This world is most spacious, /d/ ...

33. /a/ This World of Spirits... /b/ Of old to our day, /c/ /It is like unto the tree and its shadow, /d/ ...

(3) Or: "everything".

(4) Properly speaking "invocation, or greetings given in God's name" (Wlk, II, p. 409).

(5) Or: "communities".

35. /a/ The Mansion of Our Master is the name of the cabin, /b/ ... /c/ ... /d/ This is the world of the sea and the rocks.

36. /a/ The waters of the sea are roaring, /b/ Its glow..., its torrents are warm, /c/ Do not dive for its treasures, /d/ /Lest/ your ship be destroyed and sink.

37. /a/ This world is named the World of Ideas, /b/ It is neither... nor eternal, /c/ It thoroughly encompasses... /d/ Here is the turning /point/ to the count of Acts.

38. /a/ The World of Ideas is a copy, /b/ /Although/ it /seems/ to thee a separate world, /c/ Its script is large, its letters are immobile, /d/ It consists of all winds.

39. /a/ Faithfulness to Allah thus are named the ropes and standing rigging, /b/ Of old and to our day, /c/ Thou shallest hold on to them, /d/ In order to enter the enclosure.

40. /a/ Thy wealth is overloading /the boat/, throw away /the belongings/ in scores, /b/ Weigh the anchor and raise the anchor-chain /c/ Thy path is approaching the estuary, /d/ Be vigilant and fear not.

41. /a/ This world is named the World of Bodies, /b/ It is... nor uncreated, /c/ It thoroughly encompasses the world /of phenomena/, /d/ It will last unchanged till the Day of General Gathering.

42. /a/ Truly this world leads astray, /b/ Thy thought perceives /the difference of/ colours and forms, /c/ ... /d/ /But/ perfectly identical /in reality/, oh you all seekers.

43. /a/ Oh Mankind is the name of its sailing master, /b/ To the Port of the Omnipotent is the name of his set of sails, /c/ As cotton, thread and cloth, /d/ One in origin, but different in form.

44. /a/ This world of Man is truly eternal, /b/ The Attributes of Majesty and Beauty are manifest therein, /c/ It thoroughly encompasses the One Path, /d/ All Acts manifest therein.

45. /a/ The path of Man is truly great, /b/ It thoroughly encompasses the unlimited in time, /c/ Although the Lord and the slave are two, /d/ How may the Being be separated from the creature?

46. /a/ Hear the parable, oh you all doers, /b/ Man is like unto the tree of travellers, /c/ Whose trunk grows from 'Be thou!—and it becomes', /d/ Seek it, oh you who return.

47. /a/ This man is most perfect, /b/ He is the tree of all who return, /c/ He thoroughly encompasses all who are worthy, /d/ ...

48. /a/ Truly /he is/ the tree unperishable, /b/ There is a scroll in each of his eyes, /c/ He thoroughly encompasses the innumerable, /d/ ...

49. /a/ The Centre of the Circles is the name of its sailing master /b/ He constantly deceives and seduces, /c/ His place is not behind the passengers, /d/ He knows when the wind changes.

50. /a/ This master is expert and wise, /b/ Navigating in the boundless sea, /c/ From which we all originate, /d/ /Whose/ waves are quiet and most pure.

51. /a/ This world is very bright, /b/ Its brightness is beyond comparison, /c/ Everyone arrives in this world, /d/ Therein is the end /of the path/ of all travellers.

52. /a/ The Banner of Muhammad is the name of its mast, /b/ Its reality aims at the opposite shore, /c/ /Where/ the wind stops /blowing/ waves quiet down, /d/ /Where/ storms never happen.

53. /a/ /It is/ there /that/ sailing master aims his boat, /b/ Who (the master) knows the most noble Path, /c/ The orphan navigates very properly, /d/ ...

54. /a/ A fortuneless orphan, a desolate child, /b/ Whose Eternal Law is perfect, /c/ Whose wise Commands /count/ myriads, /d/ There (where he sails.-V.B.) travellers get drowned.

55. /a/ /He is/ the beloved of the Lord, /who/ has cognized Him, /b/ /Who/ invariably dwells with the Most Glorious, /c/ /Who/ has attained the eternal gnosis, /d/ There is the gathering of all of us.

56. /a/ Although Adam was born before him, /b/ How may be (Adam) be compared with the slave of the Last, /c/ /Who/ has acquired inspiration in the intimate conversation with Jabra'il, /d/ He who gave the Psalms and the Gospels.

57. /a/ The beginning and the end are in the great orphan, /b/ He is the acquisition of the promised majesty,[6] /c/ Do not look around in terror, /d/ /For/ he is the protector of both worlds.

58. /a/ Will not Move is the name of its (the boat's) sail, /b/ He is omnipotent, hard is his work—/c/ To go patiently around the world, /d/ And in various ways to return to the Sea of the Veiling One.

59. /a/ This sail is not yet spread, /b/ It is waiting for the monsoon in order to come back, /c/ Oftener is the wind carrying away than /the wind/ bringing to, /d/ Throw away all your wealth.

60. /a/ It (the wealth) will be completely lost, /b/ On the plane /where Allah is watching/ in ambush it will be weighed, /c/ ... /d/ ...

61. /a/ This plane is very wide, /b/ There all of you will stay, oh people, /c/ ... /d/ Nameless, suffering from terrible heat.

62. /a/ Oh all of you, friends and companions! /b/ In the Sea of the Necessary One a storm assails /you/, /c/ Will you be able to appeal /to Allah/? /d/ ...

63. /a/ Extinguish yourselves in the depths of the Sea, /b/ /Your/ duty is to dive therein, /c/ It is the glorious gnosis, /d/ It is the stay of all prophets.

64. /a/ The Lovers is the name of its (the boat's) ship-master, /b/ He measures /the depths of/ the Sea of the Necessary One, /c/ He knows all its hollows and reefs, /d/ It is perfectly clear /for him/ where is the quiet island.

65. /a/ This ship-master is not hidden, /b/ All countries are the places, where he wanders, /c/ He appears before gnostics, /d/ He knows the reality of the wind.

66. /a/ The wind is very strong, /b/ ...sail (?), oh all of you! /c/ His /true/ reality /abides/ invariably with the Lord of two worlds, /d/ He navigates...

67. /a/ Verily We Are from Allah is its (the boat's) load, /b/ Huwa (He; as repeated in dhikr.-V.B.), the eternal food of lovers, is its (the load) reality, /c/ ... /d/ Invariably in unity with non-existent forms.

68. /a/ Thy knowest the reality of the dew, /b/ It originates from the water, its function is to gather, /c/ It falls on the earth... /d/ There we all return.

69. /a/ Thy being is not non-complex, oh youth, /b/ Be vigilant and fear not, /c/ Throw away all your wealth, /d/ That straight be the path of your return.

70. /a/ The Trustworthy Sender is the name of the letter of credit /b/ Of old and to this day, /c/ Leave the port where thy sellest, /d/ Wait for the monsoon for to return.

71. /a/Be vigilant, oh youth! /b/ Many your enemies will assail /c/ Thy ship, if it comes upon reefs, /d/Who wait for the merchants turn /their ships/ back.

(6) Or: "happiness".

72. /a/Oh all of you, who have lost your heads, /b/ Do not worship the glow, /c/ Do not stay /where there are/ colours and lights, /d/ This world is transient.

73. /a/ The Holy Spirit is the name of its anchor-chain, /b/ Of old to this day, /c/ /This/ anchor-chain amazes Thy slaves, oh Lord, /d/ It measures all.

74. /a/ This chain is unbreakable, /b/ Its length exceeds thousands and hundreds, /c/ There stop sailing ships and galleys, /d/ ...

75. /a/ Remember constantly the reality of water, /b/ Which is to flow /down/ and run /to the sea/, /c/ /If/ from the very beginning thou hast chosen thy stream, /d/ This is the sign that thou arest a beloved slave.

76. /a/ The Path of Purification—is the name of the anchor, /b/ Be vigilant casting it, /c/ /There are all around/ numerous reefs, distant shallows, /d/ Untrustworthy rocks and islands.

77. /a/ Follow the waves rising in turn, /b/ Seek the right way of behaviour, /c/ ... /d/ ...

78. /a/ Perfect are the actions of His Majesty Umar, /b/ Called Generous, whose commands are powerful, /c/ The same is with His Majesty Abu Bakar the Most Truthful, /d/ Who was a companion /of the Prophet/ because of his greater patience.

79. /a/ The Shore of Allah is the name of its (the boat's) anchorage, /b/ Many merchant /ships/ are queued there,[7] /c/ There thou shallest keep thy course, /d/ For (?) the Port of Unity.

80. /a/ The Sea of the Necessary One is very deep, /b/ It cannot be measured with the anchor-chain, /c/ It is difficult to anchor there, /d/ ...

81. /a/ Cognize this reality, /b/ Truly subtle is the Sea of the Veiling One, /c/ All commands are inscribed there, /d/ ...

82. /a/ Firmness[8] is the name of the *sampans* (i.e. sloops), /b/ They fight steadily through storms, /c/ The Sun and the Moon are their compass, /d/ They hold the legacy of the angels of the Compassionate.

83. /a/ Do not pride yourself day and night, /b/ Ask protection from the slave of the Lord, /c/ That is the stage of His Majesty Ali, /d/ Do not abuse the prophets and the saints.

84. /a/ Difficult it is to attain to the inspiration through books, /b/ They (i.e. either the litterati or the books.-V.B.) are the calculators of the incalculable, /c/ How can compare with the Crown of Arabs (i.e. Muhammad), /d/ Those who sail westward...

85. /a/ The Blessing of Allah is the name of its (the boat's) oars, /b/ All the people (i.e. the Moslem community) ask for support, /c/ And acquire intercession on their paths, /d/ They are the birds, who climb mountains.

86. /a/ These birds do not fly, /b/ /Their/ ancestors received His (God's) decree, /c/ Commanding all Moslems, all travellers /d/ To gather in the *Baytu'l-ma'mūr*.

87. /a/ The wind scares the sinners, /b/ Terrible are the tortures of the utterly weakened, /c/ /They are left/ beyond the enclosure of owners of provisions,— /d/ Such is the invitation of the ancestors.

88. /a/ This assembly /is headed/ by Muhammad, the beloved of the Creator, /b/ Riding Buraq very smartly, /c/ It (i.e. the assembly) sets off to invite with love, /d/ ... singing astonishingly.

(7) Or: "are chained up there".

(8) 'Firmness' is a conditional translation; 'samad' (Qur'an, 112:2) may also mean 'eternal', 'consolidated', 'having no parts' and hence 'firm', 'unperishable'.

89. /a/ Enter the boat into the Sea of the Veiling One, oh youth! /b/ Wait for the monsoon and then return, /c/ ... /d/ ...

90. /a/ A powerless child of the Chinese Sea, /b/ Leave thy mother and father, /c/ As quite useless, /d/ There /in the depths of the Sea/ are Majnun and Layla.

91. /a/ Break thy boat, oh sir! /b/ For if the oakum is gone, where willst thou reach? /c/ Thou hast lost consciousness, deep in forgetfulness, /d/ Crush thy boat, oh sir!

92. /a/ The boat has crushed into bits at the edge of reefs, /b/ Of old to this day, /c/ A complete humility has come, /d/ Thou hast sunk in forgetfulness seeking the forbidden.

93. /a/ All who have sunk in forgetfulness, have lost consciousness, /b/ Where hast gone their past world? /c/ Now all of them are waiting for... /d/ ...

94. /a/ Be vigilant, all of you who are in forgetfulness, /b/ Do not exaggerate /the significance of/ the Hell, /c/ ... in Paradise, /d/ Of old and to this day.

95. /a/ Vain is this... of thine, oh master, /b/ Throw away all your wealth, /c/ Of old and to this day, /d/ /When/ the hour of death comes, fear not!

96. /a/ He who contends decree of Allah /b/ Is already sentenced by Allah the Most High, /c/... /d/ Be circumspect constantly.

97. /a/ *Kelutum* (i.e. groves.-V.B.) in the swamps, /b/ The box is filled with white pepper; /c/ If there is no luck, what may be done? /d/ Who may dispute the decree of Allah?

98. /a/ This is a writing of Tabaris, /b/ If people ignore it, /c/ If people lose it, /d/ They will turn pale before the yellow danger,[9] /e/ They will know /what/ the boiling pitch /is/, /f/ The hot boiling pitch, /g/ /They/ will become a heap of fuel in the hellish fire, /h/ Will become the nourishment for the seven craters, /i/ Will become the victim of the Great Guardian, /k/ This sin is unforgivable, oh sir.

COMMENTARY

This Commentary by no means aims at an interpretation of Sufi teaching as expounded in SP I. Its purport is much more limited: (1) to adduce all those places of the synoptic text of Dr. P. Voorhoeve, which have served as the basis of the reconstruction and which have been reconstructed by conjectures; (2) to supply arguments in favour of the conjectures and alterations in word-, line- and stanza-order suggested; (3) to supply parallel places from related works. Information of doctrinal character has been given only to the extent necessary for the justification of the conjectures.

(9) I.e. the danger of infernal flames.

Abbreviations and conventional signs.

A — MS SOAS 41394.

B — MS India Office. MS Mal. A.2.

C — the text published in: A.L. van Hasselt, *De talen en letterkunde van Midden Sumatra*. Leiden, 1881, pp. 11-13.

tx. — the synoptic text of P. Voorhoeve, MS India Office. MS. Eur. C.214.

Conventional signs used by P. Voorhoeve in tx. and here in quotations from tx:

( ) = not in A; (h) = A has ', B has h; (v) = A has a, B has vowel.

' ' = not in B; 'h' = B has ', A has h; 'v' = B has a, A has vowel.

In quotations from C: Roman figure = N° of the table; Arabic figure = N° of the line; e.g. C $I_{8\text{-}10}$ = MS C, table N° 1, lines N° 8-10.

R — the reconstruction.

RB — the reconstruction is based on...

RA — the reconstruction by analogy with...

In R: *1.* = N° of stanza; /a/,/b/,/c/,/d/ = N° of a line in a stanza; e.g. *22.* /b/ = the 2nd line in stanza 22; / = a new line in a stanza (or in tx).

MR — a mistake of a scribe, who copyied the text in Rencong script

MA — a mistake of a scribe, who copied the text in Arabic script

??? — highly hypothetical.

Abbreviations of references quotes

Al-Attas, Myst. — Syed M.N.Al-Attas. *The Mysticism of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur, 1970.

Al-Attas, Comment. — Syed M.N.Al-Attas. *Comments on the Re-examination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation.* Kuala Lumpur, 1975.

Al-Muntahi — Hamzah Fansuri. *Al-Muntahi.*-in: Al-Attas, Myst.

Asrar — Hamzah Fansuri. *Asraru'l-'Arifin.*-in: Al-Attas, Myst.

Berthels A. — *Pyat' filosofskih traktatov na temu "Afak wa Anfus"* (Five philosophic treatises on "Afak wa Anfus"). Moscow, 1970.

Berthels E. — *Sufizm i sufiyskaya literatura* (Sufism and Sufi literature). Moscow, 1965.

D (Hz), (Hs), (AJ) — J. Doorenbos. *De Geschriften van Hamzah Pansoeri.* Leiden, 1933 (poems by Hamzah Fansuri, Hasan Fansuri and 'Abdu'l-Jamal respectively).

Drewes, Rev. — G.W.J. Drewes' review of D., TBG, 1936, N° 73.

Johns, Mal. Suf. — A.H. Johns, "Malay Sufism". JMBRAS, 1957, vol. XXX, pt.2.

Johns, Tuhfa. — A.H. Johns. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet.* Canberra, 1965.

KH. — The poem on *Martabat Tujuh* (seven grades of Being) by Shamsu'l-Din of Pasai *(Kitabu'l-Harakat)*, MS Jakarta KBG. Mal. 83.

Kl. — H.C. Klinkert, *Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek.* Leiden, 1947.

Nieuw. — C.A.O. Nieuwenhuize, *Šamsu'l-Din van Pasai.* Leiden, 1945.

Poerw. — W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia. Bag. I-II.* Djakarta, 1966.

Sharif — M.M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy.* Vol. II. Wiesbaden, 1963.

Sh.E.I. — H.A.R. Gibb & J. H. Kramrers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam.* Leiden-London, 1961.

Sharab. — Hamzah Fansuri, *Sharabu'l-'Ashikin* in Al-Attas, Myst.

St. — F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary.* London, 1930.

Voorhoeve I. — P. Voorhoeve, letter to the author, 14.VIII.1975.

Voorhoeve II. — P. Voorhoeve, letter to the author, 18.I.1976.

Voorhoeve III. — P. Voorhoeve, letter to the author, 14.III.1976.

Voorhoeve IV. — P. Voorhoeve, letter to the author, 26.V.1976.

Wlk. — R. J. Wilkinson, *A Malay-English Dictionary (Romanized)*, 2 vol. Tokyo /s.a./.

Zain. — Sutan Muhammad Zain. *Kamus Moderen Bahasa Indonesia.*/s.l., s.a./.

***

2. 1/ According to Poerw., II, 159, 'rubiah'—a female hermit, a pious woman; a Qur'an teacher's (or a religious teacher's) wife; a female Qur'an teacher. 2/ i.e. mu'allim. 3/ *1.*—*2.* and *98.* found only in C, and also *97.* possibly do not belong to the original text of SP I.

3. 1/ tx. 'alah huma 'mu sali 'ala' salammu' 'a'laihikum; possibly, sahi mangulana (= shaykh mawlana) refers to Muhammad, cf. *4.* /b/ and D(Hz) 114: "Sunnat Muhammad terlalu 'azim/ barang memakai dia bernama salim/ karena rasul Allah sempurna hakim/ menunjukkan jalan pada jannat an-na'im"; this hypothesis explains the formula in *3.*; if it is wrong, possibly, "Allahumma salama 'alayhi" as in B.

4. 1/ tx. siak mahulana; RB *2.* /e/ and CI_6 sahi mangulana. 2/ missing in B. 3/ tx. daripada, CI_7 kapada. 4/ tx. janat janatun (A janatul) nahin; cf. note 1 to *3.* /a/. 5/ tx. sanitihasal, B sanakiya. 6/ tx. karum.

5. 1/ tx. jug'i'ya kamu katawi / kayu i'tu'; RB CI_{8-10}: "jugiya kamu katawikan takala asa parahu itu asanya kayu itula talalu tinggi—possibly, contamination *5.* /c/ and *6* /a/.

6. 1/ tx. su(ngguh) puhunnya.

7. 1/ tx. 'ibara naban tarah, B hita baranamah + 3 illegible signs; Voorhoeve 2 considers B correct and thinks that these 3 syllabogrammes form the name of the boat; 'bentara' according to Zain 126: "a mediator between the raja and his subjects", an analogical function of a mediator is represented by the boat. 2/ tx. diyam (tumbuhnya). 3/ B balasan tarang, A balah satara; conjecture belantara, see Wlk, I, 106; an interesting parallel is found in *Bulbulname* by 'Attar, since it is relevant for *46.-48.* also, we will quote the passage from the poem in full (quoted according to E. Berthels, 363): "The being of his (Muhammad's) light is the seed of being/ it is sown in the limitless land./ The tree whose gardener is God, / the mystery of its fruits is always soul and mind. / Know that the whole world is the tree full of fruits. / Since you see it, you cannot deny /it/. /In the beginning his (Muhammad's) light that is the seed of the tree, / in the end it is the crowned king on the throne. / From the root of the seed of his light /came/ the First Intellect,/ from the branches of the root of the seed /came/ the Universal Soul./ The firmament is like unto a branch, the twigs are the elements./ Its sprout is like unto the foliage of the leaves of animals./ This tree is ever in the rows of proximity,/Instead of fruits /it/ bears man. / Among its fruits one is greater,/ better than others by colour, scent

and taste. / This fruit lays out the perfection of beauty,/for everything else beauty is only a metaphor / In the ultimate limit for the tree of Universe,/ Muhammad is the soul of the fruits. 4/ tx. sikin. 5/ conjecture ???; cf. D(Hz) 54: "wahidnya juga harakat dan sakin".

8. 1/ "tatah"—"incrustation", here, possibly, a sort of putty. 2/tx. ajal. 3/ tx. gahalam, CI_{17} galam, the same reading is proposed in Voorhoeve 2. 4/ tx. bisatar dan 'dira'm(mi), the nearest analogies: Wlk., I, 292—"Duryamuj", "duria", "durias"—"material for making curtains; coarse muslin"; "durias" has been chosen by analogy with "sitar"—"veil, curtain".

9. 1/ in Sharab, 300 shari'at is compared with the keel of a ship—"lunas", hence tx. lines 14-16 are placed to follow lines 17-20 in R opening the section on shari'at; "amar" is mentioned in connection with shari'at in *54*.

10. 1/ "gegading" = "gading-gading" according to Zain, 290, Poerw I, 276, Kl, 846—"ribs"; Wlk, I, 316 specifies: "specifically (Malacca) of the ribs that take the mast"; tx. lines 36-39 are placed in R after tx. lines 14-16 since the latter mention the keel—shari'at, see note 1/ to stanza *9.*, whereas a "gegading" also fits in with the section on shari'at, see note 3/ to *11.* 2/ i.e. not physical but mystical nearness to God is meant, see Sharab, 312-313. 3/ tx. ka'induhannya, B kahimahannya, C II_6 kadahannya. 4/ tx. iluk, A liluk. 5/ Cf. D(Hs) 73: "Wujudnya itu suci dan hening, / sifatnya elok tiada berbanding,/ bukan di mata, hidung dan kening,/ jangan kaupandang di sana pening".

11. 1/ tx. hawal hajim. 2/tx. janur. 3/ tx. line 27: "datang sekarang di manakan dayim"; evidently in tx. lines 21-27—lines from 2 stanzas, also misplaced, are confused; tx. line 23 is transferred to *11.* as /c/, since it is semantically connected with *11.* /d/; RB $CIII_{14}$: "manyalakan dangihim" (tx. line 27: "dimanakan dayim") + "siang dan malam" from tx. line 22; correspondingly tx. line 24 is transferred to *12.* as /d/; the stanza beginning with the line, in which the ribs—"gegading" (tx. line 36), and not the deck-support—"sengkar" (tx. line 21) are mentioned, is placed after the line mentioning the keel—"lunas" (tx. line 16) in R, since it is logical to connect the world, where all Moslems observe the Law, with the system of ribs, i.e. the carcass of the boat; the Law (shari'at) is often symbolically reprensented as an enclosure ("kandang shari'at"), a fence ("shari'at seperti pagar"), see Sharab, 299-300; in SP I this "fence" is evidently made of the ribs enclosing the world.

12. 1/ it is not quite clear what "sengkar" means here; for the most detailed explanation of the word see Kl, 565: "*sengkar*, roeibank in een vaartuig, deksbalk; *boekoe sengkar*, klamp op de buikplanken van een vaartuig, waarop de *sengkar* rust, vdW; *s. bidang*, een breede plank, die op haar kant staat en aangebracht in een vaartuig van de eene zijde naar de andere om het inwendige in tweeën te verdeelen"; the word was translated as a deck-support, see *11.* note 3/.

13. 1/ A 'ajal, B haral. 2/ tx. babar. 3/ B pili.

14. 1/ Wlk, II, 216: "pasak perahu: pegs used in boat-building". 2/ the nine stars of Sagittarius symbolize the idea of drinking with the Sufis, see Al-Attas, Comments, 21, cf. *31.* /c/ and note 5/ to *18.* 3/ possibly, *16.* /b/ = formula: "dari dahulu..." replaced the original line connecting /a/ and /c/. 4/ According to D, Hz rhymes "-ang" and "-ing", cf. *27.* 5/ tx. line 32 kakasih, possibly, "kakasih" here as well; if it is true and "kakasih" means "loving, lover", /b/ must have contained a mentioning of a mystical Beloved One, and /c/ and /d/ respectively should be translated as: "This is Her drink intoxicating and making one dizzy, / the multitude

of Her lovers is innumerable"; thus "mabuk" (B mabut) in line 32 should read "Mahbub" (the Beloved One) and *15.* should translate: "This Beloved One is not a /usual/ beloved,/ /She/ enacts manifestations and the immanence,/ these are the mirrors of utmost clearness,/ reflections therein are constantly changing", cf. the terms "mahbub" and "kekasih" in D(AJ)79 "Keelokan itu terlalu persih, /pada kedua 'alam tajalli dengan tashbih,/ barang yang 'arif nyatalah di sana tanzih,/itulah pertemuan mahbub dan kekasih"; this interpretation, however, is less plausible and seems far-fetched; it is more probable that "kakasih" in tx. line 32 is a dittography and in both cases it should be "kasih"; then the motive of the Beloved One in *14.-15.* is absent; in this case the motive of mystical intoxication is connected with the concept of "the Pool /of the Prophet" (hawḍ), see note 5/ to *18.* 6/ tx. takabilang after "takabilang" tx. line 31 = formula "dari dahulu..." is ommited in R.

15. 1/ tx kakasih, see note 5/ to *14.* 2/ tx. tasabihi. 3/ tx. pasih. 4/ tx. mangasih; possibly MR confusing /V —'la' and /Y' —'sa'; RB D(Hs), 73: "kunhinya sana sangat mengalih".

16. 1/ tx. patimbanya. 2/ tx. niran; dualis of "nayr"—"luminary", see St. 1441, cf. *14.* /a/ "bintang". 3/ tx muwah, C III_9 mahu 4/ RB comparison of C $III_{10\text{-}11}$: "alus mulanya itu dari kapada dalam satu kanjan dan mangupiyan" with tx. lines 42-43: "Asalnya satu tiyada bara(lahin) làh(i)nan / mulanya 'la'hir daripada (...n) ku'n'tu kanjan mah'u'piyan". 5/ tx. mulanya; possibly, a permutation and confusion with "ialah", which regularly appears in the poem in analogous contexts. 6/ possibly, "zahir (or zahirat)", i.e. manifestations; then *16.* /d/: "Ialah zahir (or zahirat) kuntu kanzan makhfiyyan"—"They are manifestations of 'I was thė hidden treasure'"; for a like use of "zahir", incorrect from the point of view of Arabic grammar, see also Johns, Tuhfa, 62. 7/ see note 5/ to *16.*

17. 1/ tx. (here and elsewhere) muhipnya. 2/ tx. jamin; possibly, an incorrect calque of Arabic "kullu (+ a noun or a pronoun) + ajma'un", see e.a. Qur'an 15:30-31: "Fa sajada al-mala'ika *kulluhum ajma'un*".—"So the angels prostrated themselves, *all of them together*".

18. 1/ timba, possibly, = timba ruang, Wlk, II, 587: "bailing well (in a boat)". 2/ salawat—"prayers"; Wlk, II, 409: "greetings given in God's name", usually, according to Zain, 802: "kalimah: Allahuma, salli wa sallim 'ala saidina Muhammad", cf. *3.* 3/ tx. ia B nya. 4/ tx. k(i)bilat. 5/ B 'awak, A 'awal; the stanzas on pegs, dippers and bailing-well form a compact group in R, for all of them, in our opinion, are related to the Sufi interpretation of the eschatological concept of "hawḍ—"the pool /of the Prophet/", where on the Day of Ressurection Muhammad will meet his community (cf. *14.* /c/, and note 5/ to *14.*); to this effect see Al-Attas, Comments, 20-21; Sh. E.I., 137, describing the pool, mentions the following details: "... its jars are numberless as stars (cf. the pegs called stars in *14.*—V.B.)... It is filled by spouts from Paradise, one gold, the other silver (cf. two dippers called the Sun and the Moon in *16.*-V.B.)"; the parallel to this "pool" is supplied by the bailing-well ("timba", see *18.*); drinking from this "pool" symbolizes acquisition of knowledge (ma'rifat), see *19.* /b/; the replacement of spouts by dippers, comparable with luminaries, allows to introduce the symbolism of the Sun and the Moon; the first corresponding to the grade of Wahdat and the reality of Muhammad (haqiqat Muhammad), and the latter to the grade of Wahidiyyat and the reality of Man (haqiqat insan), see Johns, Mal. Suf., 69.

19. 1/ ommited tx. line 56: "supaya minyak 'sara'ba dan badan nyawa", added tx. line 128 thus forming stanza *19.*; admittedly, tx. line 55 = tx. line 127: "halam 'h'itulah humpama minyak", while tx. line 56 = tx. line 87: "muhipnya la'ng'kap nyawa dan badan"; an additional argument: in tx. there are absent other stanzas with the rhyme "-ak"; cf. Asrar, 295: "Mithal kelambir sebuah dengan kulitnya... yang ma'rifat seperti minyaknya". 2: tx. barati; dittography only in A. 3/ tx. ikan dak; cf. D(Hz) 35: "itulah wujud menyatakan kehendak".

20. 1/ tx hastaga p(i)ralah tubatnya. 2/ tx. jik'i'r dan madakir 3/ cf. D(A J) 74: "Dhakir dan madhkur yogya kaukenal/ hamid dan mahmud hendak kauwasal" and also a like phrasing in *13.* /a/, /b/. 4/ tx. line 100: "hiyalah (h)ujut manya(ta)kan hadiyat"; RA *19.* /d/.

21. 1/ tx. tujuh musana; possibly, MR—confusing —'ta' and —'ra'; RB Hz, "Rawatib tanazzulat", Johns, Mal. Suf., 57: "Raji'mu sana jangan kauselang". 2/ RB Johns, Tuhfa, 142: "the one in many and of the seed in the date tree". 3/ tx. line 48: "la'ng'kap samat daripada sakalian dagang"; RA *17.* /c/ &.o. 4/ tx. nunggaranya. 5/ in *21.* omitted "dari dahulu datang sakarang"—tx. line 49, and "datang sakarang" after "alang-alang" — tx. line 50.

22. 1/ "Worship to the Clarifing One", "'abada" in Sufi texts often = "'arafa", cf. Sharab, 298; i.e. "Cognition of Him, Who Clarifies /the grades of Being/". 2/ tx. kanyin sawatu; Voorhoeve I: "kanyin sawatu" in literary South Malay means "hanya suatu" (only one)"; we suppose that the poem was written in Aceh, the forms of South Sumatran Malay being an etymologization of the words unclear for a copyist: it should be either "hanya suatu" or "kauniyya suatu'—"the One Being" (???), but "kunhi dhat"—"Innermost Essence" seems to be a better conjecture; cf. KH (on Ahadiyyat), line 24: "Itulah martabat kunhi dhat". 3/ after "Tuhan" tx. lines 62-64: "kita/ hawalnya (h)ada hahirpun balum/ baru sawatu 'ad'i'yat" are omitted; R of *22.* /c/ and /d/ on their basis failed; it is, possibily, a glossa.

23. 1/ tx. ta(h)hiyun (h)awal. 2/ tx. jawal. 3/ tx. (h)ada paci(r); C III_2 tarapacir = terpencil. 4/ tx. pahal.

24. 1/ tx. (h)adiyat; in tx. lines 70-77 (containing stanzas *24.-25.*) follow a spoiled order; tx. line 73 evidently belongs to the section on Wahdat, cf. KH line 34: "pikirkan sini nyata-nyata" (in the section on Wahdat); tx. line 76 = *25.* /b/—most probably treats of incomprehensibility of the grade of Ahadiyyat; on the basis of these considerations the necessary permutations have been made. 2/ cf. D(Hz) 34: "kenyataan mu'jizat tidur dan jaga". 3/ cf. D(Hs) 71: "demikianlah upama cahaya dan permata"; the symbolism of wine and glass one found in Hz, see e.g. Al-Muntahi, 345-346; wine and light (cahaya) symbolize the Essence, the glass and the jewel Its manifestations; cf. also Johns, Mal. Suf., 69, where "cahaya" in this symbolism corresponds to Ahadiyyat.

25. 1/ tx. 'umat p'u'ricaya. 2/ tx. parikas nyata'ra'.

26. 1/ tx. tahiyun (h)awal. 2/ tx. kahindahannya; RA *10.* /d/. 3/ *26.*—RB D(Hs), 71: "Wujudnya itu yang pertama awwal,/ sifatnya elok qadim dan kekal,/tatkala itu belum terbilang af'al".

27. 1/ tx. kasihannya (h)ah(i)p. 2/ tx. pamandang, B panandang—a dittography; cf. D (Hs), 71: "muhitnya lengkap pada sekalian padang (should be "pandang".—V.B.)"; "pandang"—"vision, seeing" = Arabic "nazar", corresponds to the grade of Wahdat, see Johns, Mal. Suf., 39-41. 3/ tx. cuci. 4/ on rhyming '-ang' and '-ing' see note 4/ to *14.*

28. 1/ tx. samahu latip; possibly "Samahu'l-Latif"—"Mercy of the Merciful", cf. mentioning of hidden mercies ("kasihannya gha'ib" in *27.* /b/), yet rather: Ahadiyyat—haluan—Dhat, Wahdat—tengah—Sifat, Wahidiyyat—buritan-Asma'; cf. Johns, Mal. Suf., 40: "Ahadiyyat represents God's Essence, Wahdat—His Attributes, Wahidiyyat—His Names". 2/ tx. baritannya.

29. 1/ tx. (h)adiyat. 2/ tx. ta(h)iyun 'has'sani. 3/ tx. lines 94-96: "muhipnya la'ng'kap kapada haku/ h(i)yalah manarang misan kaduwa nanggari/ h(i)yalah baranama hakikat hujut hilapi(h)". 4/ tx. line 103: "bitalah sananiyat hisan", B sananiha hisanni; part of the line upto the word "hisan" is omitted as = tx. line 96: "hiyalah baranama hakikat..."; cf. D(Hs), 70: "Itulah bernama hakikat insani", possibly, "haqqiyat insani"—sic in KH, line 36; possibly MA, confusing ـن and ـةٓ .

30. 1/ tx. kuri, MA confusing ک and ی ; in Hamzah's system "'arsh" (the Throne) corresponds to "ta'ayyun thani" (the Second Determination) and to "ijmal" (the synthetic Being), whereas "kursi" (the Footstool) corresponds to "ta'ayyun thalith" (the Third Determination) and to "tafsil" (the analytic Being)—see Al-Attas, Myst., 72 since in the Martabat tujuh system "Wahdat" (the Second Grade) corresponds to "ijmal", and "Wahidiyyat" (the Third Grade)—to "tafsil"—see KH lines 30-38,—the first corresponds to "'arsh" and the second—to "kursi". 2/ tx. hujut hilapi(h); in *29.* "Wahidiyyat" corresponds to "haqiqat insani" (the reality that is Man), hence in *30.*—"wujud idafi" (the relational Being), cf. KH, lines 80-83: "Insan itulah kesudahan tajalli/... /lagipun namanya wujud yang idafi"—"Man is the end of manifestations, /.../ and is also called the relational Being".

31. 1/ tx. hinal yakin. 2/ Voorhoeve 4: before "banyak"—"hiya" 3/ tx. janatul rabi, possibly 'Abdu'l-Rabbi—Muhammad as Logos, which is the "stem" of all spirits (arwah)—see Johns, Mal. Suf., 68; cf. 'Abdu'l-Rabbi in *83.*; an analogous construction see in D(Hz), 96: "haqiqatnya wasil dengan yang Baqi".

32. 1/ tx. mah'u'tabar.

33. 1/ tx. haruh.

34. 1/ tx. halam ruh hayat. 2/ tx. line 112: "humpama puhun dan bayang bayang 'iyalah tiyada kakal"; inclusion of this line in *34.*??

35. 1/ tx. bah(i)tal mulana. 2/ B lahan.

36. 1/ tx. lahat, B lahan. 2/ tx. daras. 3/ RB C II_9: "nurnya arus"; tx. barpasang pasang.

37. 1/ tx. disana. 2/ tx. pahal.

38. 1/ tx. taralin. 2/ tx. line 122: "hatinya basar hanuknya (MA confusing ـة and ـةٓ) s'i'kin". 3/ RB KH lines 60-63: "'Alam mithal itulah sudah tersalin/ di dalam ma'lumat yang lagi batin,/khattnya besar hurufnya sakin,/ itulah rupa sekalian ka'in"—"The World of Ideas has already been commited to writing/ in the objects of Knowledge still unmanifest,/ its script is large, its letters immobile, these are the forms of all existences"; possibly, *38.* /b/ and /d/ are the corrupted lines 61 and 63 from KH and the whole stanza is a quotation from KH.

39. 1/ tx. (h)imantu bilahi. 2/ tx. dapat. 3/ cf. D(Hz), 98: "supaya masuk ke dalam kandang 'ashiqin".

40. 1/ tx. rajungmu; possibly, MR رجڠ for رتم — "ratamu" = "artamu", cf. note 1/ to *21.* 2/ tx m(u)buwang.

41. 1/ lines forming stanza *41.* of R have been compiled according to rhyming and meaning from different places of tx. 2/ tx. hijawar 3/ tx. ka'da'm, see note 5/ to *41.* 4/ tx. lines 90-91: "tiyada barahu(bah) d'i'ri sakarang/ datang ka h(u)m(i)l mahasar jamah"; after "barahu(bah)" the corrupted formula "dari dahulu..." has

been omitted and the lines brought together to form one line—/d/. 5/ *41.* /b/ and /d/—RB Johns, Mal. Suf., 101 (appendix 2): "These (following Wahidiyyat.-V.B.) grades are created and perishable, although in actual fact the world of Spirits and the world of Ideas are not perishable. It is only the world of Bodies that is perishable, and even this shall be restored to its former state by All-Mighty God on the Day of Judgment".

42. 1/ tx. waris; possibly, MR—confusion of //—'sa' and /—'ba', besides the rhyme prompts "warib"—"leading slantwise", i.e. deviating from the direct, correct path (cf. siratu'l-mustaqim); possible also conjecture "wajib", if MR—confusion of —'ra' and —'ja' 2/ tx. kasip. 3/ should be something like: "Although they seem different, they are...". 4/ RB comparison of tx. rakap rata and C IV_9 laka daratita, cf. D(Hz), 115: "pada wujudmu lengkap sekalian rata". 5/ tx. talip.

43. 1/ tx. hiya hayu hanas, B yayuhan nas; see e.g. Qur'an 4:1; conjecture by Drewes according to Voorhoeve 2. 2/ tx. j(u)ban, possibly, MR, confusion of diacritics, cf. *8.* /b/. 3/ most probably, "salin" means here a set of sails. 4/ cf. D(Hz), 105: "yogya kaupandang kapas dan kain,/ keduanya wahid, asmanya lain", or D(Hs), 63-64: "Fa'il dan maf'ul asmanya lain, / ombaknya zahir lautnya batin, / sungguh pun dua kapas dan kain, /ia juga tufan dan angin".

44. 1/ since the section on 'alamu'l-insan (the World of Man) could hardly have begun with tx. line 149, certain permutations in the order of stanzas, which form it, have been made. *46.*, *47.*, *48.* have been brought together on the basis of the tree-symbolism; *44.*, *45.*—the symbolism of the path; tx. lines 154-157 are the most probable beginning of the section. 2/ cf. D(Hs), 73: "Wujudnya terlalu kamal,/ menyatakan 'alam jalal dan jamal, /muhitnya lengkap pada sekalian ahwal,/ tawajjuh di sana dengan jalan tawakkal". 3/ tx. pahal.

45. 1/ tx. ba'ra'gutika; here and elsewhere "gutika" = "ketika". 2/ B puhung. 3/ tx. du, B juwa. 4/ tx. hamba dan saya; cf. D(Hz), 104: "menjadi dua Tuhan dan sahaya" (sic Cod. Or. 3374) and "menjadi Tuhanhamba dan saya" (sic Cod. Or. 2016), and also D(Hz), 105: "sungguh pun dua ibu dan anak". 5/ "cita" = "cipta", see Wlk, I, 238; here, possibly, "creation, creature".

46. 1/ tx. hibadat. 2/ tx. pilan, A pilang. 3/ tx. jawibun. 4/ tx. kun piyakun. 5/ tx. kai raji rajihin, B hakal rajin rajan.

47. 1/ tx. hisan, B hisang. 2/ tx. raji(hun). 3/ tx. bijuru(n); "'h' alam" has been omitted as a repetition of the first word of tx line 154.

48. 1/ tx. linyap. 2/ tx. masanap; conjecture "musanaf"—"a piece of literature" seems unlikely; rather "mushaf"—"a scroll, a scroll of Qur'an", possibly, MR—confusion of —'ha' and —'na'; a possible translation: "There is a scroll of Qur'an in both his eyes", although the term "mushaf" in Sufi texts regularly implies man as a microcosm analogous to the macrocosm in all detail, see, e.g., A. Berthels, 22, 24: in one of Shamsu'l-Din's texts the microcosm is assimilated to an eye, each part of which (the white, the pupil, the iris etc.) corresponds to one of the seven worlds ('alam nasut, 'alam lahut, 'alam jabarut, 'alam malakut etc.)—see Nieuw 138-139; possibly, something of the kind is meant here too. 3/ tx. tarahisap.

49. 1/ tx. mara kabur juhar; for "markazu'l-dawair" see, e.g. Johns, Mal. Suf., 68. 2/ tx. baramahin mahin; RA *12.* /d/, "bertipu" transferred from tx. line 164. 3/ tx. line 164: "bukan ka'du' duknya baratipu (di)balakang kabar", B kabah; possibly a metathesis: "rakibin"—"passengers". 4/ tx. gutika angin bara(h)ubah.

50. 1/ tx. malayir. 2/ tx. line 172: "disanalah karam sakaliyan "anak jamu sakaliyan' kita"; "disanalah...jamu" transferred into *54.* /d/; *50.* /c/ RA D(Hs), 70:

"dari sanalah kita sekalian menjadi"; part of tx. line 173 after "dari sana jadi" = *50.* /d/. 3/ tx. hamatnya A 'umatnya; possibly, MA—confusion of ق and ة —and conjecture "ombaknya" (its waves). 4/ tx. cuci, cf., however, D(AJ), 73.

51. 1/ after "tarang" "di dalam ta(m)tunya" has been omitted. 2/ on rhyming '-ang' and '-ing' see note 4/ to *14.* and 4/ to *27.* 3/ RB C $III_{5\text{-}6}$: "di dalam alamnya pun". 4/ tx. rata.

52. 1/ tx. manati; possibly, also "menanti", but unlikely.

53. 1/ tx. line 209-210: "hanak malim disanalah jalan / tuwan kita taralalu karam"; *53.* /a/ and /b/—RB comparison C $V_{2\text{-}3}$: "di sana tuwan malim / tahukan jalan kapada tawan kita taralalu karim" and D (Hz), 44: "Anak malim tahu akan jalan/ da'im berlayar di laut nyaman 2/ tx. line 211: "Maliyarkan 'hi'yatim h'u'mat layip", B lahip; Sh. E.I., 391: "Muhammad grew up as an orphan in very miserable circumstances (Sura XCIII, 6 sq.)"; the word "yatim" in relation to Muhammad has also an indirect meaning being assosiated with "al-durratu'l-yatimat" (a rare pearl)—a regular term for the "preexistence of Muhammad", cf., e.g. 'Attar, *Bulbul-name* (quoted after E. Berthels, 365): "In the sea where he (i.e. Muhammad.- E. Berthels) is the rare pearl,/ thousands of ships are terrified by the waves./A pearl has rose from the sea of his light,/ all Being has been filled with pearls".

54. 1/ tx. pijuhat hiyatim. 2/ tx. t'u'lah. 3/ tx. taratama't'. 4/ tx. line 214: "tu'hipmatu' hamarnya banyak lakas dan rabur", B dan riba; MA—confusion of ق and ڤ —hence "hipmat". 5/ see note 2/ to *50.*; cf. D(Hz), 91: "Tuhan kita itu yang empunya 'alam,/ menyuruhkan Ahmad rasul yang khatam, /menunjukkan kita ma'rifat yang dalam, /mengislamkan kafir agar jangan karam".

55. 1/ tx. line 220: "hiyalah tuwan kakasih hiyang kanal", B kanin. 2/ tx. dia; cf. D(Hs), 62: "mendapat ma'rifat menyebut yang sedia".

56. 1/ A sapuhun; possibly, "puhun" = "shajarat"—"tree, kin, genealogy", or a particle "pun", then "sungguh pun". 2/ tx. lahin, B lajir. 3/ possibly, "senama", cf. D(Hs), 64: "jadi senama dengan hayyu'l-baqi". 4/ tx. hapdul pakir; if "puhun" = "shajarat", then, possibly, this is a mention of preexistence of Muhammad as Logos, cf. hadith: "kuntu nabiyyan wa Adamu bayna'l-ma'i wa'l-tin"—"I was the prophet and Adam /still/ was between water and clay"; then, accepting "pohon" (see note 1/ to *56.*) and the conjecture "senama" (see note 3/ to *56.*), we shall have the following translation: "Trully he (i.e. Muhammad.-V.B.) was born before Adam's kin./ How then is he called 'Abdul'l-Akhir"; 'Abdu'l-Akhir may combine the following meanings: "the slave of the Last" and "the last, /who has reached the grade of/ 'abd"; according to al-Jili, Muhammad, the last prophet, was the last to be graced with this grade; all walis after him reaching this grade through his intercession—see Sharif, 862. 5/ tx. mahajijat, B mahatijat. 6/ tx. 'hi'j(i)bara'h'il. 7/ tx. line 219: "hiyalah mangarunikan jabuir (Voorhoeve 4) dahajil"; cf. D(Hz), 91: "Nabi Allah datang dengan burhannya,/ mengatakan Allah dengan ayat Qur'an-nya, /Taurat dan Injil di dalam furqannya, /itulah burhan dari pada subhannya".

57. 1/ tx. hajim diyatim. 2/ tx. sadat janji; cf. D(Hs), 63: "Sa'adat al-azali yang diperolehnya". 3/ tx. lang, A bala. 4/ tx. nanggari.

58. 1/ tx. latarak, B tatah rak; this phrase is made of the first two words of the hadith: "La tataharraku dharratun illa bi-idhni' Llah"—"An atom does not move, if not by God's will", cf. Sharab, 323. 2/ tx. layirnya. 3/ tx. kahar.

59. 1/ tx. layirnya. 2/ tx. tarabatang; conjecture "terbentang" but D(Hz), 51: "berenang tiada berbatang", where "batang"="batangan" is, evidently, "bar at river mouth; entrance to harbour"—Wlk, I, 89; possibly, Kuala Jabbar, where the

boat should return, is meant here. 3/ B dagang. 4/ cf. D(Hz), 46: "datang musim kita akan pulang". 5/ tx. ratamu; possibly, also "angin daripada datang" = "angin datang"—"the wind of arrival"; possibly, "ratamu" for "datang" appeared here under the influence of "ratamu" in the next line. 6/ tx. ratamu. 7/ cf. D(Hz), 51: "dengan arta dunia jangan berkarut" or D(Hz), 90: "artamu kaubilang-bilang, / ... / olehmu itu mahbubmu serang".

60. 1/ tx. hirasat; i.e. "the plane of watching, of guard", yet, possibly, "irsad" or "mirsad"—"an ambush", cf. confusion of 'h' and 'm' in tx. line 91 = *41.* /d/: "jamah" for "jamam", possibly, MA; cf. Sh. E.I., 265 (at the weighing of good and evil deeds of man on the Day of Judgment, of which *60.* /b/ treats): "Allah Himself is a witness (shahid) often, or he is watching in a lurking place, like a hunter waiting for game (Sura 89:14, la-bi'l-mirsad), or jahannam, personified, is such a mirsad (Sura 78:21), a dubious phrase which gives the commentators much trouble".

61. 1/ tx. sakalian mu(h)anas.

62. 1/ tx. lajim. 2/ *62.* /a/ and /b/ = tx. line 239. 3/ *62.* /b/ and /c/—an allusion to Qur'an 31:32: "When a wave covers them, like the canopy (of clouds), they call to God, offering Him sincere devotion. But when He has delivered them safely to land, there are among them those that halt...".

63. 1/ tx. sani; conjecture "Sani'" is less likely; cf. D(Hz), 101: "fana di dalam laut akan ma'rifatmu". 2/ tx. hilamu. 3/ tx. (h)ambiya.

64. 1/ tx. rijal (ha)hassikin. 2/ tx. lajim. 3/ in C II_{15-16} after "diduganya" "lawut tatarakan dilayarnya". 4/ tx. ruga; cf. D(Hz), 34: "itulah wujud meliputi rongga". 5/ cf. D(Hz), 94: "Barang siapa sampai ke laut yang tenang, /dunia akhirat ialah senang".

65. 1/ cf. D(Hz), 32: "bermain tamasya pada sekalian negeri", or *ibid.*: "tempatnya bermain pada sekalian 'alam". 2/ A, B, C manyambarkan dirinya. 3/ either "the auspicious moment and the essence of wind", or a dittography: the duplicated "haqiqat" was once read by copyist as "ketika" and the other time as "haqiqat"; B omits "gutika = "ketika".

66. 1/ tx. kujamin; *66.* /a/ and /b/ = tx. line 183: "sungguh barahambus lalu kujamin"; RA C III_{4-5} "barambus angin". 2/ tx. salamin.

67. 1/ tx. lines 186-187: '"hu'war (i)li halah nama pambawunnya h(u)n na rasaki(h) dan k'i'dan hasikin hakikatnya"; B has "ba" for the first "dan", hence "baqi" in R; possibly, a confusion of the first words in the lines: "huwa..." should be in tx. line 187 = *67.* /b/ and "h(u)n na" = "inna" in tx. line 186 = 67. /a/; "ri" after "huwa" is "li" repeated; *66.* /a/ is the beginning of the verse of Qur'an 2: 156: "Inna li-Llahi wa inna 'ilaihi raji'un"; the same mistake in C; for that reason the stanza made of tx. lines 202-205 has been placed after *67.* in R; "Inna li-Llahi"—see in D(Hz), 109; *67.* /b/—possibly, an allusion to Qur'an 20:131: "wa rizqu Rabbika khairun wa abqa"—"but the provision of thy Lord is better and more enduring". 2/ C I_{21-22} senantiasa. 3/ for this expression see D(Hz), 113: "tinggalkan segala rupa yang bukan".

68. 1/ tx. lidahmu. 2/ tx. ha'm'bun; after this word "ha'm'bun hitu" has been omitted in tx. line 203. 3/ tx. line 204: "karajanya barahipun jatuh ka bumi"; cf. Sharab, 316-317, but without "embun". 4/ A marajihun; possibly, "raji'un"—an allusion to Qur'an 2:156, see note 1/ to *67.*

69. 1/ tx. hujut, B raut. 2/ tx. kakaw, B akar. 3/ cf. D(Hz), 93: "ingat-ingat kau lalu lalang, /berlekas-lekas, jangan kau mamang. 4/ tx. line 192 is absent in B. 5/ cf. D(Hz), 93: "supaya salim jalanmu datang".

70. 1/ tx. rasil wajip. 2/ *70.* /b/ RA *73.* /b/.

71. 1/ tx. piawang; MR—confusion of ✓—'pa' and ✓—'ha'.

72. 1/ cf. D(Hz), 112 and the correction by Drewes, Rev., 394: "di ubun-ubun jangan menyembah ḍiya"; C IV_3 and C V_1 having "liya" and "laya" corroborate reading "ḍiya", since 'l' in Malay often conveys Arabic 'ḍ' (ض). 2/ cf. D(Hz), 56: "jangan waqaf di pulau cahaya". 3/ the position of this stanza and tx. line 201 ???

73. 1/ tx. (rihul)kasa; RB assimilation of "rihul kasa" with "dandan" (an anchor chain); cf. Al-Attas, Myst., 82: "... when God speaks through inspiration it is like a chain on a stone struck by angels. The analogy of iron clashing against stone to produce a spark refers to the manifestation of the Holy Spirit (al-Ruh al-Quds)"; cf. Johns, Mal. Suf., 165-167. 2/ judging by the rhyme, this formula hardly belongs to this stanza. 3/ tx. andu; possibly, dandan, cf. B (line 249) or "andohan"—"band", "tali andohan"—"rope supports of any sorts"—Wlk, I, 30.

74. 1/ tx. handanan, B dandanan; before "handanan" "sagala maliyat"—tx. line 250—has been omitted as a glossa (?). 2/ "pajang"—the last word tx. line 251, "lebih"—the first word tx. line 252. 3/ tx. ribu dan laksa, A lakas; RB Asrar, 237: "jika belum fana dari pada ribu dan ratus".

75. 1/ tx. kahu, A ka. 2/ tx. (h)'u'wal.

76. 1/ tx. hikalas; possibly, an allusion to Qur'an 112—"Al-Ikhlas" ("Purification /of faith/"), hence "samadiyyat" in *82.* /a/.

77. 1/ our conjecture ???

78. 1/ tx. paruka; possibly, MA—confusion of ﺩ and ﺭ 2/ tx. hibu bakar. 3/ tx. labih(la) sabar.

79. 1/ tx. dan sahila hila; possibly, "dan" belongs to tx. line 305, see note 4/ to *90.* 2/ tx. line 274: "jadi 'ha'raluhan hakan halus jalan", B janan; MR confusion of "kan" and "kau" differing only in diacritics, see also *75.* /b/; cf. D(AJ), *86*: "akan haluan pada sekalian talibi". 3/ tx. banda hisaman, B babang da.

80. 1/ tx. lajim. 2/ tx. dandan(ndanan).

81. 1/ tx. juga (h)iang, possibly, "juga yang". 2/ possibly, a metathesis: "itulah"—"lahut". 3/ tx. taramasatar. 4/ tx. hamar'mu'.

82. 1/ tx. samadiyat; see note 1/ to *76.* 2/ tx. line 274: "barulih 'sa'waris kapada malahikat rahman", either MR—confusion of ✓✓—'sa' and ⁄⁄^—'ma', or B "waris" = "warisan" is correct; the meaning being the same with both.

83. 1/ tx. alih, B hali. 2/ tx line 278: "mitak sapahat kapada hapdul rab'i'". 3/ tx. line 280: "hiya (B illegible sign + ya) hitulah maratamban (B maratala) ba'gin'da hali + illegible sign + yatim", cf. D(Hz), 101: "ma'rifat itu yogya diketahui, /supaya jadi shuja seperti 'Ali". 4/ tx. hupat, B kupat.

84. 1/ tx. line 282: "tiyada tarahisaw (A tang ra han saw) hiyalah muhannin (B muning)"; if nevertheless "muhannin" is correct, then "ialah" refers to Muhammad, see *83.* /b/, and the line should be translated: "/Whereas/ he (Muhammad.-V.B.) is the one who awakens pity (i.e. the intercessor.-V.B.) towards numberless /people/ "or:"/Whereas he is the one who awakens pity numberless/times/". 2/ RB D(Hs), 71 (on Muhammad): "makota Qurayshi dan 'Arabi". 3/ cf. D(AJ), 87: "ajab sekali akan orang bermain / mencari tempat ke atas angin (=Barat.-V.B.)—"How strange are those who set off / in search of abode in windward lands" (i.e. in the West.-V.B.); that is, according to Sufi spiritual topography, the land of matter as distinct from the East, the land of Spirit.

85. 1/ tx. 'barakat'lah. 2/ tx. humat mitak. 3/ tx. sapahat; possibly an allusion to "Mantiku'l-tayr" ("The Parliament of Birds") by 'Attar.

86. 1/ B bukannya. 2/ tx. bibi 'pa'ramannya; possibly MA—"bibi" and "nini" differ only in diacritics; cf. *87*. /d/ and D(Hz), 100: "tiada pikirkan nini dan moyang". 3/ tx. sakaliyan batang, A datang sakaliyan. 4/ tx. bahital muhumur; RB D(Hz), 110 with corrections by Al-Attas, Myst., 6: "Hamzah gharib Unggas Quddusi, / akan rumahnya Baytu'l-Ma'muri"; "Baytu'l-Ma'mur"—literally "Mansion inhabited"—is Ka'aba and its celestial prototype; in Sufism—a symbol of heart, see Al-Attas Myst., 6; cf. also *85.-86*; and D(Hz), 34: "Unggas itu bukannya burung, / nentiasa berbunyi di dalam tangglung, / tempatnya tamasha pada sekalian lurung, / iyulah wujud menyatakan tulung".

87. 1/ possibly, "menakutkan". 2/ tx. harabib ul rajap; possibly, MA—confusion of ڤ and ق . 3/ tx. line 297: "i'tula'h nini datu jipu'ra'na"; possibly, MR—confusion of [symbol] —'ta' and [symbol] —'ra'; cf "ajak" = "jemput"—"to invite"—in *88*.

88. 1 / tx. halah, B hala. 2/ tx. layip; MA—confusion of ڤ and ق . 3/ in *88*. rhyme 'a-i'.

89. 1/ tx. hasuk. 2/ tx. musatar.

90. 1/ tx. patirah. 2/ tx. raja Cina; RB D(Hz), 58: "diamnya da'im di laut Cina"; however Asrar, 238 mentions "raja Cina" to illustrate the identity of the Name (Allah) and Its Possessor. 3/ A bapai; cf. D (Hz), 36: "tinggalkan ibu dan bapai". 4/ tx. lines 305-306: "lagi sa majnun /dan..."; RA D(Hz), 51, 33: "Majnun dan Si Layla ada di sana"; associations: "Tur Sina"—"laut Cina" see D(Hz), 58 and "Tur Sina"—"Majnun dan Si Layla" see D(Hz), 33; these associations corroborate our conjecture "laut" in *90*. /a/.

91. 1/ after "sampai" "pecahlah"—the first word in tx. line 315—has been omitted, this word appears only in B, possibly, under the influence of the first word in tx. line 317. 2/ B bapa; *91*. /a/ and /b/ cf. C(Hz), 90: "hancurkan di laut dalam".

92. 1/ B hilang. 2/ tx. lawang; MA—confusion ز and ر ; cf. D(Hz), 90: "jangan gila mencari lawang" and correction by Drewes, Rev. 395: "larang".

93. 1/ tx. (di)lidahmu; cf. note 1/ to *68*. 2/ after "sakarang" "dari hamar" has been omitted; possibly, a remnant of the original.

94. /d/ replaced by the formula "dari dahulu..."

96. 1/ Voorhoeve 4: "nya".

98. 1/ this stanza only in C $V_{4\text{-}11}$. 2/ Voorhoeve, Foreword to tx., 2: "possibly, the poem was attributed to Shams-i Tabriz". 3/"nuli uwung banyak" = "kemudian orang banyak", Voorhove 1. 4/ "kane" = "kena", Voorhoeve 1. 5/ "anjubalanju"—"boiling". 6/ "jadi jamanangsa: (the second "ja"—dittography?) = "jadi mangsa" (?). 7/ "ada'" = "tidak". 8/ "hice" = "ence".

HOLLE, VAN DER TUUK, AND OLD SUNDANESE EPIGRAPHY: THE CIKAJANG AND KAWALI INSCRIPTIONS

BY

J. NOORDUYN

While in Jakarta to examine the Old Sundanese manuscripts in the palm-leaf manuscript collection of the central Museum in October 1964, I was informed that a stone inscription had recently been found in the mountains near Garut, in the southern part of Priangan, West Java (Indonesia). After making the necessary arrangements, I went to Bandung for a few days in order to visit the site of the inscription from there. The express from Jakarta, which takes one right across the northern mountains in a few hours non-stop to Bandung, was excellent. It was a brand-new train, placed under close military guard, its only disadvantage being the extremely low seats, due to the train's origin as part of Japan's World War II reparation to Indonesia. In Bandung, it fortunately proved possible to borrow a Landrover plus driver for a one-day trip to the mountains in the company of several friends, including the archaeologist and architect Suhamir, then already seriously ill, the champion of Sundanese studies, R. Machdar, and N. Titus, translator of the Bible into Sundanese. We went first to the village of Kampung Naga, on the banks of the Citanduy near Tasikmalaya, with its typical taboos, its sacred house *(bumi agung)* — formerly the depository of a 17th-century charter (Holle 1877b) — and its characteristic style of house-building. The village, we were told, had recently been rebuilt — though not in the old style with the traditional, curved, horn-shaped roof ridges — after being burnt down by followers of the Darul Islam rebellion. After returning from Kampung Naga to Garut, we proceeded southwards, climbing all the way to Cikajang, on the south-western slopes of Mount Cikuray. Arriving there in the late afternoon, in the middle of a light drizzle, we were shown the stone of the inscription, lying behind one of the buildings of the Cikajang tea estate, on the banks of a mountain stream also called Cikuray. It appeared to be a large, flat stone, about 1 ½ by 1 ½ m., with several incised lines running criss-cross across its entire surface, and, distinct from these, three lines of what were unquestionably Old Sundanese characters. We made a quick attempt at reading them before returning to Bandung.

Back in Jakarta, I reported the existence of this Cikajang inscription to the Archaeological Service, then in the charge of Mr. Soekmono, and still located in its

long-term emergency headquarters in Jalan Kimia. In the years following this the inscription was mentioned again several times. I myself shall return to it and to the question as to its content presently.

First, however, another question must be asked. Why had this inscription not been found and reported much earlier? The circumstance that the stone had only recently been recovered from the surrounding overgrowth and the inscription discovered in the process, as we were informed, true as it may be, cannot be accepted as an adequate explanation. The question that should arise in that case would then be: why had not this happened much earlier? For the overgrowth can hardly have consisted of anything more than some grass and weeds, while the location of such a stone, close to the buildings of the Cikajang tea estate, can hardly have remained unknown for such a long time. But then perhaps no interest in epigraphy can be expected from tea planters?

Nonetheless, talking of tea planters and epigraphy, one is immediately reminded of the colourful figure of Karel Frederik Holle (1829-1896), a well-known member of one of several related families of Dutch tea-planters living in West Java in the last century, who had close connections with the local population, as is vividly described and illustrated by Rob Nieuwenhuys (1982:12-57). Karel Holle possessed, as an amateur, an extensive and intimate practical knowledge of the Sundanese language and culture, including epigraphy, and was recognized in his own time as an expert in these fields, having acquired his mastery of these and many other subjects while living as a tea planter in this self-same area, first as a manager on Cikajang estate (1856-1862), and after that, until 1890, on his own plantation, located not far from Cikajang on the north-western slopes of Mount Cikuray, above the village of Ciburuy, and which he had named Waspada, 'clear view'.

Holle had close ties with the local population, and was very interested in their material welfare and their cultural revival. He was active in these areas in a very practical way, writing and publishing booklets containing simple agricultural information under the title 'The Farmer's Friend' (*Mitra Noe Tani*, from 1874), as well as models of letter-writing (1861a), stimulating Sundanese authors to write in the regional language instead of Javanese, and gathering historical information from old manuscripts (e.g. 1867a, 1869a, 1882b). His interest in the local language and the traditional outlook is evident from his publications of Sundanese traditional poetry (1857), proverbs (1861b, 1870), and riddles (1869b), and of examples of popular beliefs (1869d).

Holle's activities were not restricted to West Java, however. He also did some extremely practical and useful things in the field of linguistics in other parts of the archipelago, publishing regional language-maps (1882d, 1887, 1889, 1893, 1894b), drawing up a standard word-list, which has proved its value and has been known as the 'Holle list' until the present day (1894; new, revised edition by Esser, 1931; and the series of vocabularies based on the list, edited by Stokhof, which have been published since 1980), and compiling a palaeographic handbook (1882a).

Holle also did some original scholarly work in the field of epigraphy. He published transcriptions of two collections of Old Javanese charters written on copper plates (1880, 1882c), and made significant contributions to the study of each of the admittedly few Old Sundanese inscriptions which have been preserved. Holle was the first to publish a transcription and tentative translation of the five Kebantenan copperplate inscriptions (1867b), as well as of the Geger Hanjuang stone inscription (1877c), and he corrected earlier work by Friederich on the Batu

Tulis (1869c, 1882a) and the two most important Kawali stone inscriptions (1867a). He was able to improve on the latter's pioneering, but far from definitive, studies of 1853 and 1855 on these subjects chiefly because of the first-hand knowledge of Sundanese which he possessed and which Friederich lacked, and because of his experience with Old Sundanese from reading pre-Muslim manuscripts. In this field, too, he was a pioneer. He was, in fact, the first to use the term 'Old Sundanese', and from his unpublished papers, kept in the Jakarta Museum archives, it is evident that he made an extensive study of such Old Sundanese manuscripts, though he never achieved any better results beyond the preliminary announcements containing a few excerpts which he published (1867a, 1882b).

For the re-examination of the Kawali inscriptions he took the trouble of going himself to Kawali, near Ciamis in the eastern Priangan area, not far from his home, in order to compare the facsimile of these used by Friederich and reproduced by the latter in his article, with the original on the stones. For some of the old manuscripts he did not need to go even as far as that, because they were kept in the villages of Ciburuy and Cièla, which happened to adjoin the Waspada tea estate where he was living. The highly important Ciburuy collection of Old Sundanese and Old Javanese manuscripts was at that time still located in the special sanctuary in that village, which is still in existence today, though most of the manuscripts are now kept in the Jakarta Museum. The curious Cièla map of Timbanganten and the remaining part of western Java, painted on cloth, which was reproduced by Holle (1877a) is still kept in its special chest in the special house where Holle first found it and had it copied. A few notes written in the margin of the cloth in the violet ink which Holle favoured, testify to his former presence in the village and to the attention which the man who is still remembered by the villagers as Tuan Hola today showed their precious heirloom.

The details of Holle's career and activities as presented so far raise a problem for the subject under discussion. In view of Holle's great interest in Sundanese antiquities in general, and in Old Sundanese epigraphs in particular, and of his many publications on these subjects, and, secondly, considering his close connections with the local population, especially that of the villages near his own place of residence at Waspada, it must be considered highly unlikely that Holle would have remained unaware of the existence of an old rock inscription at Cikajang, near the administrative centre of the estate where he himself had lived and worked, and not far from Waspada either, or that he would have failed to report its existence if he had known of it.

A likely solution to this problem is offered by the assumption, based on both external and internal arguments, that it was Holle himself who composed the text of the Cikajang inscription and had it inscribed on a piece of rock in the place where it is still to be found at present.

For the elucidation of this hypothesis the figure of the great Dutch linguist Herman Neubronner van der Tuuk (1824-1894), well-known for his fundamental studies of Indonesian languages like Batak, Lampung, Malay, Javanese, Balinese, and, especially, Old Javanese, must be introduced here. Those who have read van der Tuuk's selected letters as published by Rob Nieuwenhuys (1962, 1982[2]) may remember the story told there of how van der Tuuk visited Holle and was shown by his host an Old Javanese inscription on stone in which van der Tuuk's praises were sung, and which Holle himself had had made.

This is one of a number of anecdotes told about van der Tuuk in admiration of the extraordinary knowledge of languages of this linguistic genius, or, more often, in wonder at the eccentricities of an unconventional and free-thinking personality. Many of these stories can be traced to written or published sources, comprising the writings or publications of van der Tuuk's contemporaries or his own letters. However, the one cited here is one of the few related on the basis of oral transmission. It is recounted by van Ronkel — who as a young man in 1896 succeeded van der Tuuk after his death in his position as government linguist but who never met him or Holle — as one of the stories told him by van der Tuuk's former acquaintances and colleagues (van Ronkel 1943a:10). It has been retold in almost the same words by Nieuwenhuys (1982[2]:142). Van Ronkel writes as follows about van der Tuuk:

> «He accepted an invitation from Holle to stay a few days with him at Waspada. His host surprised him with the announcement that he had discovered an inscription in Old Javanese characters on a rock. They went to where it was, and it turned out to be a tribute to van der Tuuk in the Sundanese language in Kawi letters, which his host, who had a good knowledge of the old and new Indies alphabets, had had inscribed there. He rather liked it».
> (van Ronkel 1943a:10, 1943b:219).

Nieuwenhuys replaced the last remark with the statement that 'van der Tuuk translated the text without any difficulty', adding that 'this was a little joke of Holle's, of a kind one comes across frequently in the 19th century'.

It is uncertain when exactly this visit of van der Tuuk's to Waspada took place. According to the story as told by van Ronkel this was when van der Tuuk was in Batavia for one of his spells on the board of examiners for the annual civil service entrance examination ('groot-ambtenaarsexamen'), after the examination and not long after he had been to a reception given by Mr. J. H. Abendanon, Secretary of the Department of Education. On this occasion he had surprised those present with the knowledge of Spanish and Basque which he displayed in his conversation with Mrs. Abendanon, who was of Spanish extraction. Now, although van Ronkel does not mention any date, there is only one year — and within this year only a brief period —, in which all these events could have occurred. This was 1889, the last year Holle lived at Waspada, as he moved to Buitenzorg in early 1890 (Holle 1890a and b were signed by him at Waspada 14-1-1890 and Buitenzorg 29-4-1890 respectively), while Mr. Abendanon was appointed Secretary of Education on 6 August 1889. Van der Tuuk was in Batavia in 1889, and, as he writes in his letter of 20 November 1889, returned home from there ill with dysentery, his illness lasting from 18 October to 8 December, according to his letter of 29 December (Nieuwenhuys 1982:209-211). So he could have visited Holle at Waspada in the short space of time between late August and early October 1889. Since the only other person mentioned by name in this context by van Ronkel is Mr. J. H. Abendanon (1852-1925), who remained Secretary of Education until 1900 and was Director of that Department from then to 1905, van Ronkel may have heard these anecdotes from him. On the other hand, he may have been mistaken as to the year of van der Tuuk's visit to Holle, since, considering that their respective ages then were 65 and 60 years, it would have been rather late in their life for them to have played a practical joke. Therefore it may well have been prior to 1889.

Nieuwenhuys believes it possible for this to have taken place some twenty years earlier, as van der Tuuk mentions a visit of his to Waspada in a letter from Batavia dated 17 August 1868. Van der Tuuk's description of his journey there is worth quoting in translation from the Dutch. He writes :

«Meanwhile I have made a trip with some friends to the Preanger Regencies, where travel is extremely expensive, especially if, as a private citizen, one has no post-horses at his disposal. Government post-horses cost two guilders per pair, and have to be used on roads on which no regent's horses, which are cheaper by half, are stationed. Regent's horses are only made available to inhabitants of the Preanger Regencies, and to others only by the Resident's favour. (...) You may look up the places I visited on the map; they are, firstly, Buitenzorg and Gadok, thence across Mt. Mègamendung ('rainladen cloud') to Telagawarna (a crater lake), and after that to Sindanglaya, Tjiandjur, Bandung, Garut, and Waspada. The last of these places is without doubt the most beautiful spot in Java, consisting of a tea garden laid out by Mr. Holle».
(Nieuwenhuys 1982:139).

Although this passage proves that van der Tuuk was in Waspada at least once, in 1868, he probably would have touched on the episode with the pseudo-inscription in his letter if it had taken place on this occasion. It most likely occurred later, therefore, and he may have paid another visit to Waspada on one of the other occasions he was in Batavia or nearby. These possibilities may be briefly reviewed here on the basis of his published letters and a few other data.

The next year, 1869, he was in Buitenzorg, present-day Bogor, in the Sundanese-speaking region, not far south of Batavia. As he wrote in a letter from there dated 23 Novembrer 1869, he was staying in Buitenzorg to recover from a serious illness which he had contracted during a period of strenuous field work in southern Sumatra. Though he had recuperated sufficiently to do again things which interested him, such as taking three Sundanese lessons a week, he hoped to regain his strength completely on a sea-voyage he was planning. His next letter, accordingly, was sent from Surabaya on 3 January 1870, while on his way to Bali (Nieuwenhuys 1982:149-151). It seems unlikely that he had made the long journey to Waspada in the meantime.

After settling in Bali for his Balinese and Old Javanese studies in April 1870, he seldom came to Batavia any more. It is true that, after entering Government service in June 1873, he came from Bali several times to be an examiner for the annual civil service examination, but he did so only in the first years, and certainly not each year, as van Ronkel asserts. In 1881 he wrote to a friend that he had been to Batavia three times in all (Nieuwenhuys 1982:187), and in 1884 he likewise stated in a letter that he had been summoned to Batavia for the examination three times (Nieuwenhuys 1982:197). It is known that he was in Batavia in 1873 and in 1874, since he was present as a guest at the meetings of the board of directors of the Batavia Society of Arts and Sciences (Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen) of 7 October 1873 and of 1 September 1874, as is duly noted in the published minutes (NBGKW 11:125, 136; 12:97). In an undated letter from Batavia he wrote about what appears to have been his first trip in connection with the examination :

«Imagine, they have made me come from Bali to examine candidates in Javanese and Malay. Science misused for practical purposes!»

and announced that he planned to return to Bali after the examination, some time in October or November. He also remarked that in his opinion Batavia had grown into a huge city in the past three years (Nieuwenhuys 1982:170-171). It may be inferred from these statements that this letter must have been written in 1873, probably in August or September, and that on this occasion van der Tuuk was in Batavia again for the first time since 1870. The second time was in 1874, as was shown above, while the third time must have been in 1875 — the last time until

1889, when he was in Batavia again, a few years before his death in 1894 —, since he wrote in his letter of 20 November 1889 to Brandes that he had recently come back ill from Batavia just as in 1875 (Nieuwenhuys 1982:210).

It is unlikely that van der Tuuk's relations with Holle in these later years were very good, because in a letter written to Brandes in 1885 he expressed his low opinion of Holle's epigraphical work (which had appeared in the early eighties), speaking of Holle's «guess-work and misreadings» (Nieuwenhuys 1982:202).

It may be concluded from these facts and considerations that van der Tuuk's relevant visit to Holle in Waspada most probably took place not in 1889 but sometime in the early seventies, perhaps in 1873 or 1874.

The other details of the Holle-van der Tuuk anecdote under discussion appear to be essentially realistic, too. If Holle used a large stone for his inscription, it is a plausible assumption that he left it in its original location, in which place it has remained until the present day. There is one strong internal argument in favour of the hypothesis that it was the Cikajang inscription which was prepared by Holle as a surprise for his learned guest van der Tuuk. This may be apparent from a discussion of its content (cf. the photograph and the facsimile).[1]

The first line of the inscription consists of four characters, which alternately have the same shape. So the first and third characters each look like two inverted Roman capital letters U connected by a horizontal line at their base. The other two, the second and the fourth, each consist of a similar inverted U, but with a vertical stroke that has a small horizontal stroke connected to it at the top, like the Arabic numeral 7, to its right. A combination of two similar characters occurs five times in the Kawali inscriptions. There it has been read as *bhagya* 'welfare, fortune, fortunate' by all those who have published a partial or complete transcription of these texts, namely Friederich (1855:165, 175), Holle (1867a:465, 469), and Pleyte (1911:167). Because of this similarity, it may be useful to compare the other Cikajang characters with the Kawali ones as well.

The second line of the Cikajang inscription consists of a single character. This is the letter *ka,* though a slightly atypical one, in that its middle vertical is connected to its upper side, as is not found in other Sundanese inscriptions. It is not placed at the beginning of the line but centred below the first line.

The first character of the third line unmistakably represents *nu,* though the curve of the *na* is rather large and the *u* is written as a small subscribed circle instead of a small vertical stroke or a figure in the form of the numeral 7. The next

(1) An investigation made at my request by Machi Suhadi and Supandi of the Indonesian Archaeological Service (Puslit Arkenas, Jakarta) on 22 November 1988 has provided the following details about the stone on which the Cikajang inscription is inscribed. It is located on the east side of a pathway running along the eastern bank of a mountain stream called Cikuray, which runs from south to north, on a piece of land belonging to the village *(desa)* of Cigedug, sub-district *(kecamatan)* of Bayongbong, district *(kebupaten)* of Garut. A tea-estate called Pamegatan is located across the river in the sub-district *(kecamatan)* of Cikajang. The land to the north and the south of the stone is about 1 m higher than its surface and cultivated; the land on its east side is terraced up to a height of about 15 m. The stone measures 175 cm from west to east and 170 cm from north to south; it is 5 cm high on its west side and 10 cm on its east side. The height of the characters is about 10 cm in the first line, about 14 cm in the second line, and from 17 to 20 cm in the third line. The three lines run from north to south and can be read by someone standing on the path.

character closely resembles the second one of the fourth line of Kawali Ia, which is a *nga*. The third character is uncertain, but may be a *la*, although an atypical one because the characteristic initial upward curve seems to be largely absent; if it is a *la*, it is to be read *li* because of the vowel mark to its upper right, although this again is not exactly the same as the Kawali ones. The fourth and fifth characters both have a vertical elliptical shape, interrupted at a specific point—the former on the upper right-hand side and the latter on the lower right-hand side—and can thus be taken for a *wa* and a *la* respectively. Finally, there is a figure in the form of the numeral 7 with a slanting line crossing both the other lines, which is clearly meant as a vowel-killer, as it occurs in the corresponding Kawali characters.

With some difficulty the text can thus be read as: *bhagya bhagya ka nu ngaliwal*, which is Sundanese for 'fortune, fortune to those (or, him) who pass(es) by', that is, if one takes the first word, a loanword from Sanskrit, in its original Sanskrit meaning. In Modern Sundanese this word, which has developed into *bagèa*, is, or rather was, used as a greeting in the sense of 'welcome!'. Although this sentence is not exactly 'a tribute to van der Tuuk' in the way claimed by the Holle-van der Tuuk anecdote, it can nonetheless justifiably be said to accord with the general purport of the anecdote. It may quite well have been the Sundanese inscription in Old Javanese characters which Holle had ordered incised in a rock and which he then used to welcome his learned guest van der Tuuk.

This was the state of affairs until a research team of the Padjadjaran University of Bandung led by E. Kosim (head of the project) and Abdullah Jusuf (head of the executive team) made a few important corrections to the generally accepted readings of the Kawali inscriptions, which are directly relevant to the Cikajang inscription as well. In their unpublished report of 1972—which I first saw when in Bandung in 1976 (Noorduyn 1976:2)—they argue, mainly on the basis of comparative methods, that the two characters of the word which since Friederich (1855) has been read *bhagya,* are in fact variants of two quite different Old Sundanese letters, namely *i* and *nya*, and thus together constitute the common Old Sundanese word *inya*, i.e. the 3rd person pronoun 'he, she, it' and demonstrative 'that', which is obsolete though not yet completely extinct in Modern Sundanese. The formal comparisons made by them are not wholly unequivocal—e.g., the *nya* character invariably has four verticals in other Old Sundanese inscriptions—but are reasonably convincing. However, when these new readings are applied to the Kawali texts, there can be no doubt that they are the correct ones. A word of appreciation for the work of the above-named inventive researchers is therefore certainly in place here.

As an example illustrating the force of their arguments I will discuss here the four lines of Kawali Ib, which up until now have not been explained completely, even by Kosim and Jusuf, but which are unexplainable without the readings proposed by them.

Each of these four lines is inscribed on one of the four sides of the stone on which the Kawali Ia inscription is found. There is no formal indication as to the order in which they should be read, but on the basis of their content one particular order seems preferable, namely that which, using the central text as point of reference, can be indicated as 1. that above it, 2. that to its right, 3. that below it, and 4. that to its left. In this way, the reading and its translation are as follows.

1. hayua diponah-ponah	it should no be defied
2. hayua dicawuh-cawuh	it should not be treated wantonly

3. ia nèkèr inya agèr	anyone striking it will fall prone
4. inya ni(n)cak inya re(m)pag	anyone kicking it will fall to the ground

It will be clear from this that these lines together constitute a final threat in verse directed to anyone violating the inscription stone. They form a coherent whole, comprising a quatrain of octosyllabic lines—the traditional Old Sundanese verse form—the poetic character of which is further consolidated by the formal parallelism between the first and the second line and between the third and the fourth ones, as a result of which the quatrain is divided into two couplets, and, secondly, by the internal rhyme in each individual line, which is most conspicuous in the second couplet, and less conspicuous but even so unmistakable in the first couplet, as a result of the reduplication of the basic word. It is the only example in Old Sundanese of such a forcefully expressed threat, which was no doubt felt to be full of magic power. As such it is comparable to the—admittedly often much more elaborate—similar passages at the end of Old Javanese charters.

A few lexicographical notes should be added here in explanation of the translation offered above.

a. *hayua* (lines 1 and 2) is clearly an outright vetative, like its equivalent *haywa* or *hayo* in Old Javanese; in Modern Sundanese *hayua* and its derivative *humayua* still have a similar, though slightly weakened, meaning, viz. 'you/he/one ought not to...'.

b. *ponah* (line 1) may be equated, as is pointed out by Kosim and Jusuf (1972:51), with Modern Sundanese *pondah (mondah, dipondah)* 'to defy, counter'. The loss or accretion of a voiced stop after a medial nasal is a common phenomenon in Sundanese (Eringa 1949:246, 255).

c. *cawuh* (line 2) is supposed by Kosim and Jusuf to mean 'to disturb' *(diganggu)*; there is no comparable word in Modern Sundanese. I have taken it in the meaning of the Old Javanese word *cawuh, acawuh* '(taking, using, etc.) indiscriminately, without thinking, unrestrained' (Zoetmulder 1982:318).

d. *nèkèr* (line 3), a nasalized verbal form of *tèkèr,* in Sundanese meant 'to strike fire with flint and steel and tinder', but also, more generally and apparently more originally, 'to beat upon something with a stone' (Eringa 1984:760).

e. *agèr* (line 3) does not exist in Modern Sundanese, but may be identified with Modern Javanese *ngagir,* a nasalized verbal form of *agir,* 'to lie prone'.

f. *nincak* 'to tread upon' and *rempag* 'to collapse, fall down' (line 4) are both of them common words in Modern Sundanese. It was common practice with Old Sundanese scribes to leave out the nasal from nasal-stop clusters in some cases and to retain it in others, apparently at will.

g. The construction *inya* Verb *inya* Verb in line 4, in which *inya* is the common Old Sundanese third person pronoun, must be an expression meaning 'he who does this will also do that'. It is translated less correctly by Kosim and Jusuf as 'that is, by treading upon it so that it collapses'. They rightly identified this same construction in line 3, but there supposed that in the first word the syllabe *nya* had been inadvertently left out by the scribe after the initial *i*, so that the first half of the line should read: *i(nya) anèkèr,* thus failing at the same time to correct Friederich's and Pleyte's reading of this latter word with a strange initial *a*-. They in fact stated themselves to be unable to translate this line. It is true that the word *ia* is problematic as it is unknown in Modern Sundanese and is unattested in Old

Sundanese; but whether one takes it as an older, so far unknown, doublet of the 3rd person pronoun, alongside *inya, sia, dia,* and perhaps *ya* (the latter two of which occur in the Batu Tulis inscription), or as the result of a scribal error for *inya,* there can be no doubt that *ia ... inya* in line 3 basically represents the same construction as *inya ... inya* in line 4.

It may be concluded that a successful interpretation of these four lines of the Kawali inscription was precluded until the apparently incorrect reading *bhagya* had been corrected to *inya.* However, this same conclusion does not hold for the Cikajang inscription. On the contrary, here the repetition *bhagya, bhagya* 'fortune, fortune', or rather 'welcome, welcome' is quite appropriate as an opening, whereas a repetition *inya, inya* 'that, that' or 'he, he' makes no sense at all. This does not mean that the reading *bhagya* in this case is the correct one—in terms of Old Sundanese script and language it remains incorrect; but it does mean that it was written by someone who thought it was correct, someone, therefore, who must have been familiar with Friederich's Kawali readings published in 1855. The inscription must therefore have been made after 1855, and Holle may thus safely be said to be the man who most obviously satisfies all the requirements as the author of this inscription.

Summarizing, it may be concluded that the Cikajang inscription is not a genuine Old Sundanese inscription but is a pseudo one which was prepared by K. F. Holle—on the basis of his only partially correct understanding of the genuine Old Sundanese inscription of Kawali—somewhere in the 1870's as a surprise for his guest, the linguist H. N. van der Tuuk, who was as interested in Old Sundanese epigraphy as his host.

Bibliography

Eringa, F. S.
1949 *Loetoeng Kasaroeng. Een mythologisch verhaal uit West-Java.* 's-Gravenhage.
1984 *Soendaas-Nederlands woordenboek.* Dordrecht/Cinnaminson.
Esser, S. J.
1931 *Blanco woordenlijst uitgegeven ... ten behoeve van taalvorschers in den Nederlandsch-Indischen archipel.* Batavia.
Friederich, R.
1853 Verklaring van den Batoe Toelis van Buitenzorg, *TBG* 1: 441-468.
1855 Ontcijfering der inscriptiën te Kawali, residentie Cheribon, *TBG* 3: 149-182.
Holle, K. F.
1957 Proeve van Soendasche poëzij (sindirs), *TBG* 10: 114-124.
1861a *Soendasche modellen van verschillende brieven.* Batavia. (Jav. characters.)
1861b Honderd en een Soendasche spreekwoorden, *TBG* 10: 62-79.
1867a Vlugtig berigt omtrent eenige lontar-handschriften, afkomstig uit de Soenda-landen, door Raden Saleh aan het Bataviaasch Genootschap van K. en W. ten geschenke gegeven, met toepassing op de inscriptiën van Kwali, *TBG* 16: 450-470.
1867b Voorlopig berigt omtrent vijf koperen plaatjes, door Raden Saleh gevonden in een offerhuisje bij de kampong Kebantenan, onder Bekasih, p.m. 15 paal van Batavia, *TBG* 16: 559-567.
1869a Bijdragen tot de geschiedenis der Preanger-Regentschappen, *TBG* 17: 316-367.
1869b Soendasche raadsels, *TBG* 17: 369-376.

1869c De Batoe-toelis te Buitenzorg, *TBG* 17: 483-448.
1869d Snippers, *TBG* 17: 558-568.
1870 Soendasche spreekwoorden, *TBG* 19: 271-295.
1874-79 *Mitra noe tani,* vertaald uit het Nederlandsch in het Soendaasch door Raden Kartawinata. 7 dln. Batavia.
1877a De kaart van Tjiëla of Timbanganten, *TBG* 24: 168-176.
1877b De plaatsnaam Singaparna, *TBG* 24: 177-179.
1877c Beschreven steen uit de afdeeling Tasikmalaja, residentie Preanger, *TBG* 24: 586-588.
1880 Kawi-oorkonden, *VBG* 39/5, 6.
1882a *Tabel van oud- en nieuw-Indische alphabetten. Bijdragen tot de palaeographie van Nederlands-Indië.* Batavia, 's-Gravenhage.
1882b De Batoe-toelis te Buitenzorg, *TBG* 27: 90-98.
1882c Kawi-oorkonden, *TBG* 27: 538-548.
1882d *Taalkaart van Java en Madura, tevens aangevende de plaatsen waar op 31 December 1881 scholen voor inlanders gevestigd waren.* Batavia.
1887 *Schets-taalkaart van Sumatra.* Batavia.
1889a *Schets-taalkaart van de residentie Bangka.* Batavia.
1889b *Schets-taalkaart van den Riouw- en Lingga-Archipel.* Batavia.
1890a Ter voldoening aan een verzoek, *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 4: 131-2.
1890b Padikultuur, *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 4: 335-8.
1893 *Schets-taalkaart van de kleine Soenda eilanden.* Batavia.
1894a *Blanco woordenlijst uitgegeven ... ten behoeve van taalvorschers in den Nederlandsch-Indischen archipel.* Batavia.
1894b Schets-taalkaart van Celebes.

Kosim, E. and A. Jusuf
1972 Laporan mengenai patung Genesya Tambaksari dan pembacaan kembali prasasti Kawali. Bandung. (Unpublished report.)

Nieuwenhuys, R.
1962, 1982[2] *Herman Neubronner van der Tuuk. De pen in gal gedoopt. Een keuze uit brieven en documenten.* Amsterdam.
1982 *Komen en blijven. Tempo doeloe—een verzonken wereld. Fotografische documenten uit het oude Indië 1870-1920.* Amsterdam.

Noorduyn, J.
1876 Preliminary report on archaeological research conducted in West and East Java in June, July and August 1976. Leiden. Unpublished.

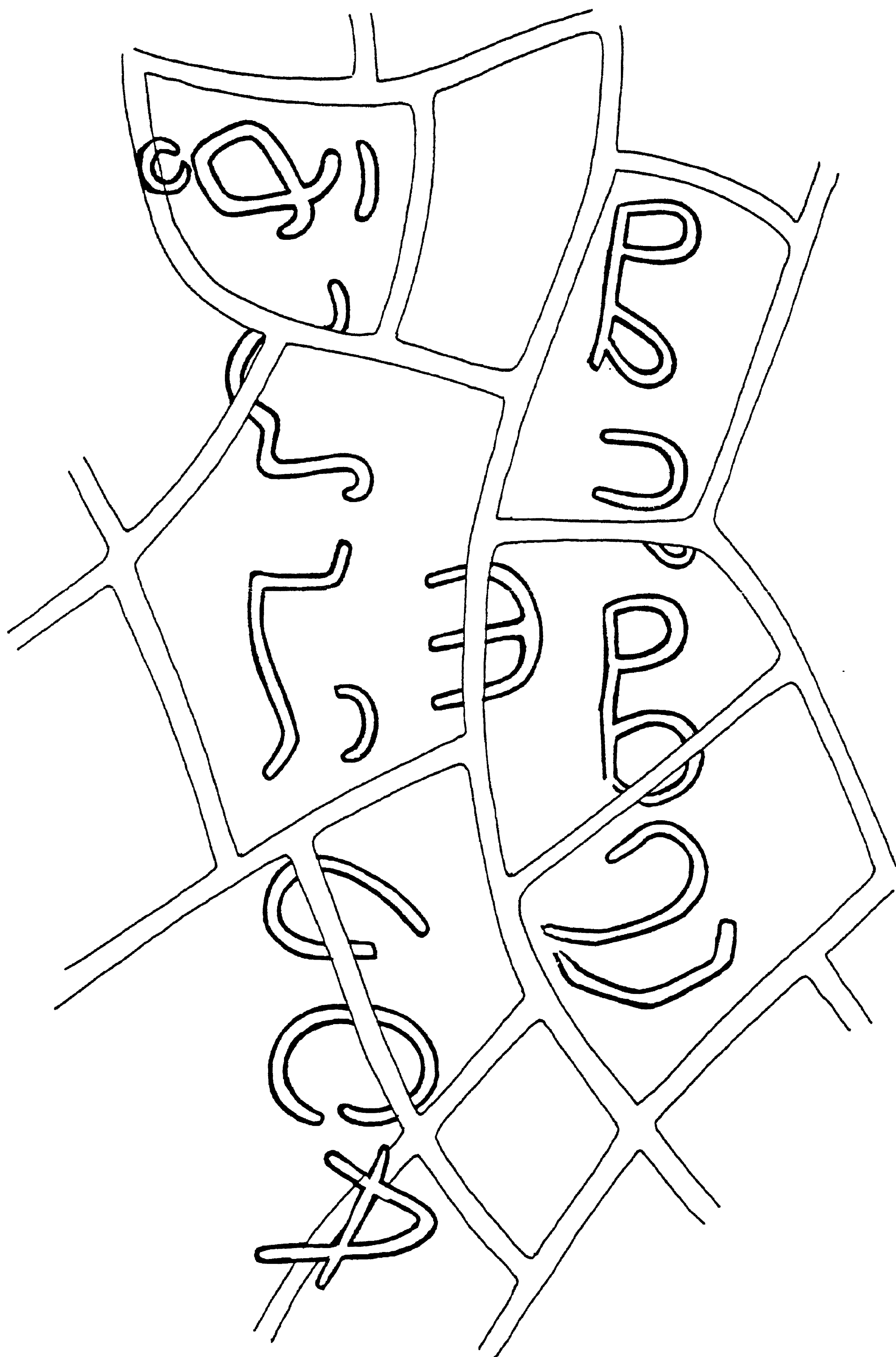
NBGKW
1873-74 Notulen van de algemeene en bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia: Lange en Co. 11 en 12.

Pleyte, C. M.
1911 Het jaartal op den Batoe-toelis nabij Buitenzorg. Eene bijdrage tot de kennis van het oude Soenda, *TBG* 53: 155-220.

Ronkel, Ph. S. van
1943a De persoonlijkheid van Dr. H. Neubronner van der Tuuk. (Unpublished lecture.)
1943b De persoonlijkheid van Dr. H. Neubronner van der Tuuk, *Cultureel Indië* 5: 214-219.

Stokhof, W. A. L.
1980 *Holle Lists: Vocabularies in Languages of Indonesia. Vol. I. Introductory Volume.* Canberra.

Zoetmulder, P. J.
1982 *Old-Javanese-English Dictionary.* 's-Gravenhage.



The Cikajang inscription, facsimile from the photograph.



The Cikajang stone inscription (by courtesy of Puslit Arkenas, Indonesia).

SUR QUELQUES CORRESPONDANCES ET EMPRUNTS EN TERMES DE PARENTÉ AUSTROASIATIQUES

PAR

Robert PARKIN

La famille linguistique Austroasiatique est répartie très largement dans tous les pays d'Asie du Sud-Est continentale. Elle se divise en quatre sous-familles : Munda, parlée dans l'Inde (surtout Bihar et Orissa); Mon-Khmer, parlée dans l'Asie du Sud-Est, de Meghalaya à Vietnam et de Yunnan à Basse Birmanie; Aslien, parlée en Malaisie occidentale; et Nicobarais, parlée dans les îles du même nom dans la mer Andaman. Les deux sous-familles les plus grandes, Munda et Mon-Khmer, sont très diverses et se diffèrent sous presque tous les rapports typologiques[1], mais il est encore possible à y établir quelques correspondances en vocabulaire et en certaines matières grammaticales plus larges. Certainement, aujourd'hui il n'y a aucun doute touchant l'existence de cette grande famille, qui était établie pour la première fois par Pater Wilhelm Schmidt dans les premières années du siècle[2].

Dans cet article, je voudrais montrer l'existence de quelques racines communes dans une partie du vocabulaire austroasiatique, c'est-à-dire les termes de parenté. Sur inspection détaillée, il est évident qu'il n'y a que trois, peut-être quatre termes qui se trouvent dans toutes les quatre sous-familles (numérotées 1 à 4, dessus), mais quelques autres se rencontrent dans Mon-Khmer et Aslien, et d'autres encore en plusieurs des branches dans lesquelles Mon-Khmer se divise soi-même. Je finis avec quelques remarques sur emprunts dans ces terminologies.

Je présente ces racines sous-famille par sous-famille et, dans chacune, branche par branche[3]. Mon-Khmer consiste des branches suivantes : Khasi, Monic, Khmeric, Pearic, Bahnaric (avec Sud, Nord et Ouest sous-branches), Katouic, Viet-

(1) Voir Patricia Janet Donegan et David Stampe, 'Rhythm and the Holistic Organization of Language Structure', en J. F. Richardson, M. Marks et A. Chukerman (eds.), *The Interplay of Phonology, Morphology and Syntax*, Chicago, Chicago Linguistic Circle, 1983.

(2) Voir, par exemple, 'Les peuples mon-khmêr, trait d'union entre les peuples de l'Asie centrale et de l'Austronésie' (traduit de l'allemand), *BEFEO* VII, 1907, p. 213-63, VIII, 1908, p. 1-35.

(3) Pour cette article, je n'ai pas altéré l'orthographe des sources originelles, pour lesquelles voir ma thèse de doctorat 'Kinship and Marriage in the Austroasiatic-speaking World : A Comparative Analysis', Oxford 1984 (Appendice).

Muong, Khmuic et Palaungic. Munda se divise en Nord Munda et Sud Munda (ceci se divise encore en Munda central et Munda de Koraput), Aslien en Jahaic, Senoic et Semelaic. Nicobarais ne se divise pas en niveaux inférieurs.

Correspondances lexiques

1. *ta* etc. grand-père.

Khmer (cì-)tā.
Pearic : Pear, Samre ta ; aussi cì-tā (emprunté de Khmer).
Vieux Mon taq.
Khasi kthaw.
Viet-Muong : pas rapporté ; pas en Vietnamien.
Katouic, Bahnaric : pas rapporté.
Khmuic : Khmu taq, Lamet tā.
Palaungic : Proto-Waic *ta (dialectes Wa taq, ta$_5$; dialectes Luaq taq, tā ; Khalo (ī-)da ; dialectes Samtau (qa-)taq ; Son ta) ; dialectes Palaung tā, dua ; Riang ta ; Danaw ta$_1$; Kha Kiorr ta.
Jahaic taq.
Senoic : Lanoh, Temiar taq ; Jah Hut itaq.
Semelaic : pas rapporté.
Nicobarais tiom (aïeul).
Munda : Santal, Mundari, Ho, Asur, Korwa, Remo, Kharia tata ; Gataq taq.

En dépit de l'existence de Proto-Tai **ta* 'père de la mère'[4], cette racine est authentiquement austroasiatique.

2. *ya* etc. grand-mère.

Khmer yǐĕy ; Vieux Khmer yāy.
Pearic : Chhong, Saoch yā.
Monic : pas rapporté.
Khasi kiaw(?) ; War Khasi iaw.
Viet-Muong : Harème giā (autrement pas rapporté ; pas en Vietnamien).
Katouic : Bru aya ; ayoaq(?) ; Katu ayēq(?).
Bahnaric du Nord : Bahnar, Sedang yā ; Halang, Jeh yăq ; Hre giā.
Bahnaric du Sud : Mnong Gar ẏoo ; Mnong Rlam yo, yăô ; Mnong central yăw ; Stieng, Chrau yaw ; Lac yô ; Köhö yo, yaw (les formes mnong sont aussi beaux-parents).
Bahnaric de l'Ouest : Boloven yoq (aïeul) ; Brao yā (générations ascendantes, petits- enfants) ; Nya Hön yaa (aïeul).
Khmuic : Khmu, Lamet yā.
Palaungic : Proto-Waic *yaq (dialectes Wa yia, yaq$_3$, yéq$_3$, etc. ; dialectes Luaq yĭa(q), yɨĕq, yüă ; Khalo (ī-)nya ; dialectes Samtau yăq) ; dialectes Palaung yā, ma nyaw ; Riang ya ; Danaw yaq$_1$; Kha Kiorr ya.
Jahaic yaq.
Senoic : Jah Hut iyaq, Lanoh yaq, Temiar yaaq, Semai jaq.

(4) Voir Paul K. Benedict, 'Studies in Thai Kinship Terminology', *Journal of the American Oriental Society* LXVIII, 1943, p. 169.

Semelaic, Nicobarais : pas rapporté.
Munda du Nord : Santal, Mundari, Ho, Korwa jia.
Munda du Sud : Sora, Kharia yaya; Remo, Gorum iyaq; Gutob yiya; Gataq jaq.

3. *kon* etc. enfant; quelquefois enfant de germain aussi.

Ceci c'est le seul terme rapporté dans toutes les branches Austroasiatiques.
Khmer kōn, kaōn, kuŏn ; Vieux Khmer kon, kun, koan (Khmer moderne a aussi *anak*, de Malais).
Pearic : Pear, Samre khēn, Saoch khéen.
Monic : Mon kūn, kon; Vieux Mon kwon; Moyen Mon kuŏn; Nyah Kur koan, kuen, khnóom.
Khasi (dialectes) khon, khun, khuon, khyn.
Viet-Muong : Vietnamien con ; Muong, Nguon, Thavung, Sach kon ; Thai Pong kone.
Katouic : Katu akon, Bru kŏn, Souei kŏŏn, Kui kaan, Pacoh, So kon, Ngeq koon.
Bahnaric du Nord : Bahnar, Jeh kon; Sedang kon, kun, kuan; Halang kon, kuan, koan; Hre koot; Cua, Alak kon, kuan; Kasseng kuan.
Bahnaric du Sud : Mnong Gar kŏn (enfant, enfant du frère, arrière-petit-enfant de la sœur aînée du père); Mnong central, Köhö kŏn; Mnong Rlam kuon, kuan; Stieng, Maaq koon ; Cru kŏng; Chrau kon, kuan. Aussi Mnong Gar koon (enfant du frère, enfant du frère cadet de la mère). Le Lac a emprunté *anà* de quelque langue austronesienne locale en sens d''enfant'.
Bahnaric de l'Ouest : Boloven kuan, kuon; Brao koan, kuan; Nya Hön kuan, Souq kon, Tampuon kŏŏn.
Khmuic : Khmu kŏŏn; Lamet kŏn (enfant, enfant de germain, enfant du frère du mari); T'in khuan, khuon ; Mrabri/Yumbri konñach, konnam ; Kha Bit keniom ; Khang Ai kon, kûon; Pou K'knieng kuon; Quang Lime khonète.
Palaungic : Proto-Waic *kŏn (dialectes Wa kŏn, kawn; dialectes Luaq kuan, kon, kun; K'ala kunyawm; Khalo khan, dialectes Samtau kŏn, kun, khonète; dialectes La kŏn, kun, kuan); dialectes Palaung kwǫn, $kŏn_2$, gawn; Riang kuan.
Jahaic : Jahai ken.
Senoic : Lanoh kōn, kĕwon; Temiar kĕwot, Semai kĕnōn.
Semelaic : Maq Betiseq, Semoq Beri, Semelai, Temoq kĕnon.
Nicobarais koan (Car Nicobarais kūŏn; Teressa/Bompoka khuan).
Munda du Nord : Santal, Mundari hon, han, hapan; Bhumij hon, han; Birhor hon, hopon; Ho, Korwa hon; Asur hopon; Korku kon. Hopon, hapan sont à l'originaire les formes plurielles.
Munda du Sud : Sora, Gutob, Remo on, oqon ; Gorum ong ; Gataq o ; Juang kun, konon ; Kharia konduq.

4. *komon* etc. enfant de germain (surtout de sexe opposé), bru, gendre etc.

Khmer kmūĕy; Vieux Khmer kanmoy.
Pearic : pas rapporté.
Monic : (kon)men (enfant de germain), kmin (fils de germain) ; khamān (gendre) ; Vieux Mon kmun (fils de germain ; > Khmer moderne kmin); Nyah Kur khamuun (enfant de germain) ; k(h)emaan (gendre, mari de la sœur cadette, mari de la fille de la sœur, mari de la fille du germain, plus jeune qu'Ego).

Khasi, Viet-Muong : pas rapporté (pas en Vietnamien).

Proto-Katouic *moon (So komon, petit enfant; Bru ramon, enfant de germain, du cousin, de la cousine; Bru ku(man), bru).

Bahnaric du Nord : Bahnar, Jeh, Hre mon; Sedang múan; Halang moan; Cua kamoon. Proto-Bahnaric du Nord central *mon; Proto-Jeh-Halang *muán.

Bahnaric du Sud : Mnong Gar moon (enfant de la sœur); Sre kömon (enfant de germain), kĕmŏn (petit-enfant de la sœur de la mère); Rlam, Chrau kömon, Mnong Rlam, Stieng muãn, Mnong Gar, Mnong central mŏn, Maaq kömoon, Lac kömòn (tous 'enfant de germain').

Bahnaric de l'Ouest : Boloven muon (enfant de germain); Cheng amon (gendre).

Khmuic : Khmu kĕmun (enfant de germain; T'eng dialecte); Lamet kmōn (fils de germain, fils du frère de la femme).

Palaungic : Proto-Waic *kmyn (dialectes Wa mun; dialectes Samtau kemen; K'ala ku-man; tous 'bru'); pas rapporté en Palaung.

Senoic : Lanoh kemun, Temiar kuman (enfant de germain).

Jahaic, Semelaic, Nicobarais : pas rapporté.

Munda du Nord : Santal, Ho homon (enfant du frère aîné, femme parlante).

Munda du Sud : Sora amonsej, -sil (enfant de germain aîné); Remo amonsej (fils du frère, femme parlante).

Il semble que cette racine est à l'origine de la racine 3 *(kon)* avec l'infixe *-m-*[5]. Le terme régulier en Munda (sauf Sora-Gorum) pour bru, *kimin,* n'appartient pas ici, mais tout probablement est la première syllabe de *kinkar* (belle-mère en Munda du Sud) plus l'infixe *-m-* (en Munda, *-kar* est une morpheme affinale)[6].

5. *koñ* etc. père ou frère de la mère.

Pearic : Samre, Pear kunh; Chhong kuhn; Samre kohn (père).

Katouic : Katu akon; Kui kon; Pacoh (n)kon (père).

Bahnaric du Sud : Mnong Gar koony; Mnong Rlam kuinh, kon; Mnong central, Stieng kôn; Maaq kôony; Köhö kōn (frère (cadet) de la mère; pas en Bahnaric comme 'père', à moins que Lac *ôn* est y allié — cf. Khmuic).

Khmuic : Khmu kuñ (beau-frère), Lamet 'uñ (père)[7]; donc aussi Khmu, Mrabri yông, Kha Bit oîñ, Quang Lime kemiñ? (tous 'père').

Palaungic : Proto-Wa-Luaq *kĕñ, Proto-Waic *kɨñ (dialectes Wa kʉlñ, kĕlñ$_2$, k(i)wñ; dialectes Luaq yûng; K'ala kön, kuwin; dialectes Samtau qa-kwñ; dialectes La kün, kuwin); Palaung kūn, guin; Kha Kiorr ouigne? (tous 'père').

Jahaic : Kensiu, Mendriq kodn̦ (? — oncle plus âgé du père).

Semelaic : Maq Betiseq ikūn (père).

Pas rapporté dans les autres branches.

6. *chau* etc. petit-enfant (de soi et de germain).

Khmer cau, cĕw (petit-enfant); chaw (générations au-dessous de celle des petits-enfants); Vieux Khmer cau (petit-enfant).

Pearic : Pear chau, Chhong cao, Saoch chou (petit-enfant).

(5) Voir N.H. et A.R.K. Zide, 'A Linguistic Analysis of some South Munda Kinship Terms, I', à paraître en *Papers in Non-Khmer Linguistics in Honor of H.L. Shorto*, ed. Jeremy Davidson.

(6) *Ibid.*

(7) Michel Ferlus a confirmé ce lien dans son article 'Formation des registres et mutations consonantiques dans les langues mon-khmer', *Mon-Khmer Studies*, t. VIII, p. 42.

Monic : Mon chaw ; Vieux Mon cow ; Nyah Kur cáw (petit-enfant) ; aussi Mon, Vieux Mon caq, Nyah Kur céec (arrière-petit-enfant)?

Khasi ksiew (?).

Viet-Muong : Vietnamien cháu (petit-enfant, enfant de germain) ; Muong chảu, Nguon cháu, Thavung co_3, Sach chu, Harème tio, Thai Pong kone tiao.

Katouic : Katu chachooh, Bru châu, Kui hacaw, Ngeq caw ; aussi Katu ache, Bru chê (arrière-petit-enfant)?

Bahnaric du Nord : Bahnar, Sedang, Jeh chau (aussi générations descendantes) ; Halang chăw, Cua sau, Alak caw.

Bahnaric du Sud : Mnong Gar sŏ (petit-enfant du frère de la mère, petit-enfant, arrière-petit-enfant) ; Mnong Rlam sŏ (petit-enfant, arrière-petit-enfant) ; Mnong central, Stieng, Chrau, Köhö săw.

Bahnaric de l'Ouest : Boloven, Brao caw ; Nya Hön côô ; Tampuon chao.

Khmuic : Khmu jeq (? — enfant de germain, petit-enfant) ; Lamet kon-św̄ (? — enfant de la sœur, fils du fils) ; certainement Khang Ai căw.

Palaungic : Proto-Wa-Luaq *sĕq, Proto-Waic *sɨq (dialectes Wa (h)sau_5 ; dialectes Luaq sauq, soq) ; Palaung sao (le terme semblable *su* en Palaung peut-être a été emprunté du Kachin). Pas rapporté en Munda, Aslien ou Nicobarais.

7. *em* etc. (germain cadet).

Khasi : War iem (germain cadet) ; Khasi de Cherrapunji, Lyngngam hymbu (? — germain cadet, mais cf. hymmin, germain aîné).

Viet-Muong : Vietnamien em[8] ; Harème, Thai Pong em.

Katouic : Bru qeem, Souei (s)eem, Kui seem, So em, saem.

Bahnaric : Stieng iém (mais aussi germain aîné) ; Kasseng a èm (le mot usuel en Bahnaric est *oh* etc.).

Khmuic : Khmu hèm.

Palaungic : Riang s'em 'boq.

Pas rapporté dans les autres branches.

C'est donc très évident qu'il y a peu de termes de parenté trouvés en Austroasiatique tout entière. Ce fait correspond à la diversité considérable dans les terminologies de parenté de cette famille linguistique, vues comme systèmes entiers, et dans les faits ethnographiques qui concernent la parenté austroasiatique en général. En réalité, les populations austroasiatiques ont peu en commun les unes les autres sauf en parenté linguistique, et même ici il y a beaucoup de diversité[9].

Termes empruntés d'autres langues

Il ne semble pas que les langues mon-khmers ont emprunté beaucoup de leurs termes de parenté des langues voisinantes. En vietnamien, comme a signalé Benedict[10], presque tous les termes pour les parents aînés viennent du Chinois, tandis que ceux pour les parents cadets sont mon-khmers. Selon Benedict, le terme *bố* 'père' est tout probablement de Thai **bo* id., mais en Bahnaric du Nord et de

(8) Paul K. Benedict ne pouvait déterminer l'origine de ce terme dans son article, 'An Analysis of Annamese Kinship Terms', *Southwestern Journal of Anthropology* III, 1947, p. 374. Nous sommes maintenant en état de remplir cette lacune avec l'aide des formes parentées.

(9) Voir les références mentionnées en notes 1 et 3.

(10) Voir son 'Analysis'.

l'Ouest il y a quelques termes semblables et avec la même signification (*boq* etc.). Bien que Benedict suggère une même source pour *mẹ* 'mère', ceci est une forme qui se trouve très fréquemment dans beaucoup des langues du monde, n'importe à laquelle famille elles appartiennent[11]; donc son attribution exacte est peut-être impossible, même inutile, à faire. L'origine des termes *chồng* (mari), *vò* (femme) et *dâu* (bru) reste incertaine, mais *rể* (gendre) est certainement mon-khmer selon Hayes[12].

Le Palaung a emprunté du Shan beaucoup de termes, y compris *ao* (sœur du père, femme du frère de la mère, belle-mère), *lan* et *pi* (tous les deux sont 'cousin'). La langue apparentée La a emprunté du Shan *awk-bi* (père du mari, père du père), *nai-bi* (père de la femme, père de la mère), *awk-pun* (mère du mari, mère du père) et *nai-pun* (mère de la femme, mère de la mère). Du Kachin, le Palaung a peut-être pris le mot *su* (petit-enfant; Kachin *shu*).

Le Thai a fourni *len* (arrière-petit-fils) au Khmu, *lung* (frère aîné du père) au T'in), et *luuk* (enfant), *laan* (fils de germain) et peut-être *myer* (femme) au Mrabri; la morphème affinale *-keie* en Khmu et T'in pourrais venir du Tai **k'öi* 'affine mâle'[13]. Le Yumbri a emprunté *tulu-ug* (enfant) du Lao; Khmu a emprunté *ao* (sœur cadette du père) du Shan (comme Palaung).

En Katu, *adi* (germain cadet) est évidemment de quelque langue austronésienne (cf. Malay *adik* id.). Le terme *wa*, commun en Bahnaric du Sud pour collateraux de la génération du père et de la mère d'Ego, aussi semble austronésienne (cf. Malais *wa, wak* oncle, tante). Il se trouve aussi en Cham avec les sens de l'oncle ou tante plus âgé du père, de la mère d'Ego, et les époux de ceux-là[14]. D'ailleurs, il manque des mots apparentés dans les autres branches austroasiatiques. Donc Blood se trompait en le reconstruisant pour Proto-Bahnaric du Sud[15].

Quelquefois, une langue mon-khmer a fourni un terme de parenté à une autre. Donc selon Izikowitz, le Lamet a emprunté du Khmu *ōp* (mère d'épouse de l'enfant) et *pw̄p* (bru)[16], tandis que le Bru pourrais avoir obtenu *bac* du Vietnamien *bác* (frère aîné du père et son épouse en Vietnamien, mais en Bru ceux-ci et aussi sœur de la mère).

Le Nicobarais, très isolé d'autres langues, ne semblent pas avoir emprunté de termes de parenté d'autre part. La matière est tout autre en Munda et Aslien, qui ont plusieurs emprunts des langues Indo-Aryennes et de Malais respectivement. En outre, la langue senoique Temiar a donné deux termes à la langue jahaique Mendriq : Temiar *qatow* 'fils' > Mendriq *atouh* 'fils de soi et de germain'; et Temiar *qaleh* 'fille' > Mendriq *aleh* 'fille de soi et de germain'[17].

Berlin, January 1988.

(11) Voir, par exemple, Edmund Leach. 'More about "Mama" and "Papa"', en *Rethinking Kinship and Marriage*, ed. Rodney Needham, London, Tavistock Press. 1971 (après Roman Jakobsen et d'autres linguists de 'l'école de Prague'). *Bố* est une forme tonkinoise (Benedict, 'Analysis', p. 375), le mot usuel pour 'père' en Vietnamien étant *cha*.

(12) La Vaughan H. Hayes, 'The Mutation of *R in Pre-Thavung', *Mon-Khmer Studies*, t. XI, p. 85; cf. Benedict, 'Analysis', p. 382.

(13) Voir Benedict, 'Studies', p. 169.

(14) Voir P-B. Lafont, 'Contribution à l'étude des structures sociales des Chams du Viet-Nam', *BEFEO* LII, 1964, p. 1164-5.

(15) H. F. Blood, *A Reconstruction of Proto-Mnong*, University of North Dakota Thesis Series et Summer Institute of Linguistics, 1966, p. 74.

(16) Karl Gustav Izikowitz, *Lamet, Hill Peasants of French Indochina*, Goteborg, 1951, p. 91.

(17) Je traite de ces matières dans deux manuscrits inédités : 'The Sons of Man: An Account of the Munda Tribes of Central India' (ch. 7), et 'Cognates and Loans Among Aslian Kin Terms'.

GAṆAPATI RITUALS IN CHINESE*

BY

ROBERT DUQUENNE.

Not less than twelve texts in the Chinese Buddhist Canon are dedicated to Vināyaka or Gaṇapati (the alternative and more usual name Gaṇeśa never occurs here). Either sūtras (kyō 經), rituals (giki 儀軌, kalpa) or "methods" (hō 法, vidhi), they are all liturgical and magical prescriptions, with almost no relation whatsoever to Buddhist doctrine. They might thus be considered as heterodox, or at least hybrid, from a strictly Buddhist point of view: some of them do not even bear any reference to anything Buddhist, which is rare even in esoteric literature. Yet, the cult of Gaṇapati does not belong exclusively to any creed, and these texts are reportedly translated by Bodhiruci, Vajrabodhi, Śubhākarasiṃha and Amoghavajra, the most prominent translators in the Buddhist esoteric tradition of Tang period China (the fact is that we often see texts attributed to the most illustrious authors and translators and, more specifically for the Gaṇapati rituals, the same text under different titles and signatures).

Even from a Hindu point of view they may look rather odd, and apart from the very translucent Buddhist garb on a few of these texts, they describe rites and mythical traditions which in most cases do not correspond to anything from the bulky literature on Gaṇeśa preserved in Sanskrit and other Indian languages, as far as we have been able to ascertain from the samples of this literature which have been published or described.[1]

Most of the iconographical features of the elephant-headed god which are described or represented—his usual attributes being a radish or a broken tusk, a "gladdening" pellet (kangi-dan 歡喜團, modaka) or a few such pellets in a bowl, an axe, a mace, a noose, a sword—clearly have their origin in a rigorously and scrupulously preserved Indian tradition. But no Indian representation of a twin (sōshin 雙身, maithuna) figure has yet been identified among the numerous maithuna or yab-yum figures from Nepal and Tibet. Yet this is the usual representation, under

(*) Paralipomena from the article Daishō-kangiten 大聖歡喜天, to appear in Hōbōgirin, volume VII (forthcoming). Hence the Japanese transcriptions of Chinese characters, a mere convention increasingly adopted in Buddhist studies.

(1) P. Courtright, *Gaṇeśa, Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*, Oxford 1985, gives a clear and fascinating analysis of the Indian myths related to Gaṇeśa.

Haridas Mitra, *Gaṇapati*, in *Visva-Bharati Annals*, vol. III, 1958, p. 1-120, has many useful quotations from Sanskrit texts otherwise scattered and hardly accessible.

the enigmatic name of Kangiten 歓喜天 (Nandīśvara?), in the East Asian tradition of esoteric Buddhism, and the only example of maithuna figures in this tradition. Nothing in the Indian iconographical descriptions and representations appears yet to fit the very precise ritual and iconographical descriptions and instructions known from these Chinese translations.[2]

Of these twelve texts known from modern, Japanese editions of the Chinese Buddhist Canon, five are in fact more or less expanded versions of a single Vināyaka ritual first evidenced in a Collection of Dhāraṇīs (Darani-jikkyō 陀羅尼集經 : T. XVIII 901 xii nº 51 884c11-885a23): this is reportedly an abridged version of a mythical Vidyādhara-piṭaka (Jimyō-zō 持明藏) in one hundred thousand lines, translated in 653-654 by Atikūṭa 阿地瞿多, a monk from Central India working in Changan and known only as the author of this collection. A second version in almost the same wording is attributed to Amoghavajra (Fukū 不空 : active 746-774), with however a contradictory subtitle which specifies that it is an abstract from Atikūṭa's Collection (T. XXI 1266).[3]

Only Atikūṭa's and Amoghavajra's versions are attested to in the Chinese catalogues from the Tang period and regularly re-edited, first in the Korean canon (XIIIth century) and then in the successive Chinese editions, except the very first ones in the Song period. Manuscripts may already have reached Japan in the early VIIIth century, as they are listed among the texts kept at the Shōsōin 正倉院 in Nara; they were then successively introduced from China by Kūkai 空海 in 807, by Ennin 圓仁 in 847 and by Enchin 圓珍 in 858, so they were transmitted in both the Shingon 眞言 and Tendai 天台 traditions of Japanese esoteric Buddhism.[4]

(2) On iconography:

Alice Getty, *Gaṇeśa the Elephant-headed God*, Oxford 1934, gives only a brief survey of the Chinese and Japanese tradition.

Lokesh Chandra, *Gaṇeśa in Japan*, in *Indo-Iranian Studies III* (Acharya Raghuvira Commemoration Volume), p. 121-146, a brief, systematic and well illustrated survey of the ritual and iconographic tradition in Japan.

N.B. "East Asian tradition" as used here does not include the Mongolian and Manchu developments of Tibetan Buddhism. Japanese authors, specially in pre-war and war times confusedly refer to yab-yum figures of all kinds as being Kangi-tens.

(3) The only detailed account in any Western language of this East Asian tradition is given in A. Kabanov, Kangi-ten (Gaṇapati) in Japanese Mikkyō, unpublished paper presented at the Seminar on Esoteric Buddhism in Japan, Aarhus University (Denmark), September 1988 (scheduled for publication in 1990). Without knowing each other, Dr. Kabanov, of the Oriental Institute in Leningrad, and myself have spent long years in parallel studies on Gaṇapati in Japan. The occasion of our first meeting was the seminar in Aarhus, where we both were guests of Dr. Ian Astley-Kristensen. Dr. Kabanov kindly gave me a copy of his paper, for which I am much indebted.

(4) Atikūṭa's Darani-jikkyō is well attested to in all official Chinese catalogues from the one compiled by Jing-mai/ Seimai 靖邁 in 664-665 (T. LV 2151 i 368a19-b2: Atikūṭa's biography, compare T. L 2061 ii 718b18-c3; T. LV 2153 i 379b1: 350 sheets; *et al.*). As for Japan, it is only listed in the recapitulative catalogue compiled in 902 by Annen 安然 : T. LV 2176 i 1114b10).

Amoghavajra's version is and could have been mentioned only in the Zheng-yuan-lü /Jōgenroku 貞元錄, the latest of the Tang catalogues, compiled in 794 to complete the previous ones with the numerous translations by Amoghavajra, who died in 774: T. LV 2156 i 754a16, iii 768c19; 2157 i 773b18, xv 881a2, xxii 932b15, xxvii 1012a11, xxix 1032b6-7; 2158 1051c9. The specifications "one volume 卷 or three sheets of paper 紙" correspond to the length of the text known to us. In Japan, it is already listed among the Shōsōin 正倉院 manuscripts (T. XCVIII = TM. I 13 ii 962b25 no. 57), which probably means that, as for e.g. the Mahāvairocana-sūtra, it is one of the esoteric texts which where, if not read and practised, then at least introduced to Japan in the first half of the VIIIth century, before Kukai 空海 et al. were sent on official missions to China with orders to bring back the necessary texts and

This is not the case for the Shijuhō-kyō 使呪法經 and the Dai-shijuhōkyō 大使呪法經 (T. XXI 1267-1268): the shorter and longer versions of a sutra of spells and rites for "The Messenger" or "to cast charms", shi 使 being an inaccurate translation of [Vi]-nāyaka, or shi-juhō 使呪法 being understood as one compound. Both versions include the Vināyaka ritual among other iconographical and ritual prescriptions as well as mythical traditions. Both are attributed to Bodhiruci (Bodairushi 菩提留支, active 693-727), but the oldest evidence, manuscripts from the Kōzanji 高山寺 near Kyoto, does not date back beyond the Heian or Kamakura period, say beyond the XIth century.[5] Interestingly enough, Bodhiruci states (T. XXI 1268 302a12-15) that the Vināyaka ritual was translated "between the Chen and Sui dynasties" (581-589) by a brahmin from Central India, from a text brought back from the Western Countries 西國 (usually Central Asia) by a subject of the Chinese Court 朝人 (variant reading 胡人: a Northern Barbarian). The period at least corresponds to the first evidence of Gaṇeśa worship.

A Daijizaiten-hōsoku-giki 大自在天法則儀軌 (Maheśvara-vidhi-kalpa?) in one short volume, attributed to a Ren xing or Ningyō 仁行, Chinese or Japanese author otherwise unknown,[6] is in fact another version of the Shijuhō-kyō 使呪法經 (T. 1267) with a few variants and a few more spells. The title refers to Śiva Maheśvara, the father of Gaṇapati in Indian mythology, but only the present text and Bodhiruci's translations mention this Śivaistic context.[7]

Still another Vināyaka ritual is the one translated by Śubhakarasiṃha (Zemmui 善無畏, active 723-736): a ritual for the "double-bodied" (sōshin 雙身) Vināyaka, a figure already described in Atikūṭa's Collection of Dhāraṇīs. This Daishō-kangi-sōjin-daijizaiten-binayaka-ō-kie-nenju-kuyō-hō 大聖歡喜雙身大自在天毘那夜迦王歸依念誦供養法 (T. XXI 1270) is, however, the only text to relate the myth relating to this unique figure – unknown from Sanskrit sources and unseen in Indian iconography – according to a Mahāvidyā-piṭaka [?] (probably Daimyōju-zō-kyō

implements together with a knowledge of the oral tradition related to the practice of esoteric Buddhism. According to the official catalogues presented to the Japanese Court by the successive missionaries on their return from China, and to the recapitulative catalogue compiled by Annen 安然 in 902, Amoghavajra's version was introduced to Japan first by Kūkai (in 807), then by Ennin 圓仁 (847) and Enchin 圓珍 (858); Kūkai was the founder of the Japanese tradition of Shingon 眞言, Ennin and Enchin were the first representatives of the esoteric tradition adopted in the Tendai 天台 school founded by Saichō 最澄 (T. LV 2161 1062b9; 2167 1081a18; 2171 1096c12, 2172 1098b16, 2173 1104a12). Kukai also copied this version in his own hand, in his Thirty Notebooks (Sanjūjō-sakushi 三十帖策子) together with other sacred and secret texts not always mentioned in his official catalogue (see the catalogue of these Thirty Notebooks: T. LV 2162 1066b7). The original Notebooks are still kept in the Ninnaji 仁和寺, Kyoto (see further Ono Gemmyō 小野玄妙 ed., *Bussho-kaisetsudaijiten* 佛書解說大辭典 [a descriptive catalogue of Chinese and Japanese Buddhist texts], Tokyo 1933, repr. 1963, vol. IV, p. 86-87).

(5) See the critical notes in the Taishō edition, which also mentions for T. 1267 the Ōbaku 黃檗 edition annotated, for the esoteric texts, by Jōgon 淨嚴 in 1687. The larger version (T. 1268) was printed in Hōreki 寶曆 4 (1754) in a "non-reordered" (mi-saiji 未再治), i.e. purposely confused form (see *Bussho-kaisetsu-daijiten* vol. VII p. 247d-248a). According to Annen's catalogue only (T. LV 2176 II 1128a21-24), T. 1267 was also introduced to Japan by Kūkai.

(6) *Bussho-kaisetsu-daijiten* VII, p. 250cd, mentions two manuscripts respectively dated Chōjō 長承 2 (1133) and Kenkyū 建久 8 (1197), both at the Otani University Library (yodai 餘大 3769 and 2961), and a printed edition in the "Collection of Mysterious Rituals" (*Himitsu-giki-shū* 祕密儀軌集, vol. II). It is however mentioned in the catalogue of Engyō 圓行, who was in China in 838-839 (T. LV 2164 1072b20), in that of Ennin (T. LV 2167 1081a19), in that of Shūei 宗叡, who returned to Japan in 866/867 (T. LV 2174 1109a24: stresses its anonymous and original character as well as its length: 3 sheets), and in the recapitulative catalogue by Annen (T. LV 2176 II 2127b4). See also TZ. X = T. XCV 3191 1116b6-9.

(7) See Iyanaga Nobumi 彌永信美, Daijizaiten 大自在天, in Hōbōgirin VI, p. 713-765.

大明呪藏經 rather than D°-zoku 賊 -kyō as written), a Treasure of Spells which is possibly the source of Atikūṭa's Collection as stated previously. Here too, as in Bodhiruci's translations, much is added to the "original" Vināyaka-sūtra in Atikūṭa's and Amoghavajra's versions, but a detailed study may show that instead of later additions, these are scattered elements from various texts, possibly of Indian origin.

Besides the "original" Vināyaka-sūtra, Amoghavajra would have translated a secret ritual (himitsu-giki 祕密儀軌) to accomplish as the double-bodied Deity of Mirth (Kangiten 歡喜天) the mystic "equality" with Mahāvairocana's Concentration and Wisdom (Jō-e-kintō-nyū-sammaya 定惠均等入三昧耶: T. XXI 1271). The only common features with the Vināyaka-sūtra are the sprinkling of sesame oil (goma-yu 胡麻油) on the double-bodied figure, and the long spell [to protect one's] body (shinju 身呪). There is much insistence on offering and drinking fermented beverages (shu 酒), which is against community rules (vinaya) but works as a medicine for gods, Bodhisattvas and humans, and works as a poison for the wicked ones. Such a statement should not be surprising in this kind of literature. More surprising is a quotation from the Shō-shikan 小止觀 by Zhiyi/Chigi 智顗, which led to the suspicion that this text is a Chinese or Japanese forgery.[8]

Hanguang/Gankō 含光, a disciple of Amoghavajra, claims to have resumed the secret traditions of this master on the Vināyaka rituals (T. XXI 1273: dated Tianbao 天寶 6 = 747): because of its secret character, masters from old times and from today did not insert it in the sūtra, or when writing the magic formulas, they did not reveal their principle (ri 理), so that the scholars of later generations will encounter many obstacles (shōge 障礙, vighna). He explains how the principal invocation of Vināyaka-Gaṇapati has to be pronounced respectively in rituals for pacification (sokusai 息災, śāntika), for propitiation (kyūzai 求財 = zōyaku 增益, puṣṭika), for fascination (keiai 敬愛, vaśī-karaṇa), for conjuring (fuku-aku 伏惡 = shōbuku 調伏, abhicāruka), for prolonging life (emmei 延命, jani-tam) and for "hooking" or attracting (ōkusha 鴦俱捨, aṅkuśa, stands here for kōshō 鉤召, ākarṣaṇa). Next he explains the mystic syllables hrīḥ and gaḥ, the bīja-mantras of Avalokiteśvara and Vināyaka, as expressing the "Provisional Reality" (gonjitsu 權實): Avalokiteśvara changes into a woman to seduce Vināyaka and prevent him from creating obstacles, and both Avalokiteśvara and Vināyaka are ultimately manifestations of the all-pervading body of Vairocana. Hanguang seems to make a relation between three formulas, three "seals" or mudrā, three iconographical forms and the three classes of Buddha, Padma and Vajra, personified in this case by Vairocana, Avalokiteśvara and Kuṇḍalin. This short text is known only from two Japanese editions, dated Chōkan 長寬 3 (1165) and Kyowa 享和 2 (1802); however it is already listed in the catalogue of texts brought from China by Ennin (T. LV 2175 1113b9).

(8) Doubts are already expressed by Shōchō 承澄 (1205-1281) in one of the most detailed texts on the Tendai tradition: the *Asaba-shō* 阿娑縛抄 (TZ. IX = T. XCIV 3190 CXLIX 485b9-13). The quotation from Zhiyi 智顗 corresponds to T. XLVI 1915(?).

(9) Hanguang's biography in *Song Gao-seng-chuan* 宋高僧傳 (T. L 2061 XXVII 879b13-880a2) and the Correspondence between Emperor Tai zong 代宗 and Amoghavajra (T. LII 2120 I 830b1, II 834a28). Cf. Chou Yi-liang, "Tantrism in China", *Harvard Journal of Asian Studies VIII*, 1945, p. 298 n. 4, who gives no reference at all to this only text by Hanguang, known only from Japanese editions but formally dated Tianbao 天寶 6 = 747 according to *Bussho-kaisetsu-daijiten* IX, p. 138c; Omura Seigai 大村西崖, *Mikkyō hattatsu-shi* 密教發達志, Tokyo 1918, p. 702-704.

A certain Jing se/Keishitsu 憬瑟 claims in his turn to have gathered Han guang's oral tradition in a little text (T. XXI 1274) which is all we know of or about him. As stated in the title, this text concerns essentially the iconographical tradition: first the symbolism of the twin (sōshin 雙身) figure explained in all details, then brief descriptions of a single figure with six arms (roppi 六臂), two figures with four arms (shihi 四臂) and an enumeration of the different names, essentially śivaistic in character, given respectively to these different representations. The text ends with a description of the four Vināyaka mentioned in the Subāhuparipṛcchā (T. XVIII 895 I 723c10-724a7; see also below), who are all endowed with six arms according to Jing se's description. This text is listed in no catalogue prior to the XIIth century and later Japanese collections on rituals and iconography.[10]

The Vināyaka-sūtra in Atikuṭa's collection and Amoghavajra's version, together with the related texts by Bodhiruci, Ren xing or Ningyō, Śubhakarasiṃha and again Amoghavajra, as well as the oral traditions written down by Han kuang and Jing se, are all based on a common source and will be edited and translated together in next issue of this Bulletin.

A bulky Vināyaka-siddhi-kalpa-sūtra taught by Vajrasattva and translated in Xian-ping 咸平 4 (1001) by Fa-xian/Hōken 法賢 (T. XXI 1272) is of a quite different tradition and nature. Of a different tradition since it is later than the Tang period translations on which the Japanese traditions of esoteric Buddhism, both Shingon and Tendai, are essentially based, and it refers nowhere to any form of Vināyaka figure or ritual as described in these Tang period texts. Given as a "ritual of the insuperable kind" (saijō-daiichi-giki 最上第一儀軌, anuttara-tantra), it is in fact a summing up of black magic sortileges to subdue one's enemies (gōfuku shatoro 降伏設咄嚕, śatruv-abhicāra?) by means of bewitched figurines made with the meat of various animals, human flesh even, bones, hair, etc. This very text and the horrendous practices it describes instigated emperor Zhen zong 眞宗 in the year Tian-xi 天禧 1 (1017) to prohibit the inclusion in the canon and the further translation of similar writings.[11] However interesting in itself, and though it actually has been included in the canonical editions in spite of Zhen zong's edict, it is never mentioned in the Shingon or the Tendai tradition, and has temporarily to remain beyond our scope.

In this first article will be presented a few short texts related more specifically to Gaṇapati as the lord of the Vināyakas: all three reproduce one same formula in quite different contexts, but this formula at least can be traced to an Indian origin, as the third of these writings is a Sanskrit text from Nepal.

First in chronology, if authentic, comes a "Method" (hō 法) to worship a Nine-Eyed Deity (Kumoku Ten 九目天) which is Gaṇapati in a provisional manifestation

(10) Apparently only in Shingon traditions: TZ. V = T. XC 3022 cv 436b3, 437c12 *et al.*: by Kakuzen 覺禪 (1143- ca. 1218); TZ. VII = T. XCII 3119 cxxx 171c ult., 172c15 *et al.*: by Ryōson 亮尊 (act. 1287); TZ. X = T. XCV 3191 1120a16-b1: by Chōen 澄圓 (1218-1290?); T. LXXIX 2535 XIX 291c25: by Raiyu 賴瑜 (1226-1304), not in Tendai traditions such as TZ. IX = T. XC 3190 CXLIX 484c sq., by Shōchō 承澄 (1205-1281). T. LXXVI 2409 LXXVII 477b sq., by Jōnen 靜然, act. in 1154, 2410 XLIII 640c, by Kōshū 光宗, act. 1311-1348.

(11) Ch. Eliot, *Japanese Buddhism,* London 1935, p. 139, referring to T. XLIX 2035 XLIV 405c26-406a2: this proscription probably concerned also T. XX 1051 (see p. 65c), T. XXI 1217 (see Hōbōgirin VI, p. 660a), 1242 (Bhairava ritual), 1312 (copulation under the stars with the blessing of Nandikeśvara!), 1330 (pediatry through exorcism: see J. Filliozat, Essai de Démonologie Indienne: le Kumaratantra de Rāvaṇa..., Paris 1935), to mention but a few texts, all by the same translator.

(gongen 權現).[12] The text opens with a description of the iconographic features: three heads with three eyes each, which makes nine eyes; four hands: the principal ones forming an "original seal" (kompon-in 根本印) and the two other ones holding a "gladdening" pellet (kangi-dan 歡喜團, modaka) and a radish (rafuku-kon 蘿蔔根). Then comes the description of the altar (dan 壇, literally: terrace, but also: maṇḍala) and finally the recitation of the formula.

Next comes a Dhāraṇī-sūtra of the Golden Gaṇapati (Konjiki Ganahattei 金色迦那鉢底: T. XXI 1269) reportedly uttered by the Buddha in the Kalandaka Bamboo Grove near Śrāvastī. Out of compassion, he recites the formula and teaches to Śariputra how to perform the recitation and the proper rites, describes how to paint an image where a central figure of Gaṇapati with one head and six arms is surrounded by various semi-divine beings, and ends with the various proscriptions usually related with this kind of rites. The translation is attributed to Vajrabodhi (Kongō-chi 金剛智: 671-741?).[13]

In the Sanskrit Gaṇapati-hṛdaya, the "Buddhist" garb of the outer context forms a mere parenthesis: as in the earliest Mahāyānā-sūtras, the Blessed One is near Rājagṛha together with his disciples – the Bodhisattvas are hardly mentioned – and for the most peacefully-minded Ānanda he recites the "heart spells" (hṛdayāni) to incite Gaṇapati in cleaving, striking, catching, bruising... and bestowing wealth! One might wonder how little "orthodoxy" is needed to convert the Elephant-headed God into a faithful protector of the Buddhist devotee.

Beside these three Gaṇapati-sūtras is, last but not least, a very curious text of "Rules for the Diviner's Board of the Holy Deity of Mirth" (Shōkangiten-shiki-hō 聖歡喜天式法: T. XXI 1275) written by a Tripiṭaka Master Prajñācakra (Hannya shakara 般若羯羅 translated Chie-rin智慧輪).[14] It describes a diviner's board (Chinese

(12) Gongen Konjiki Ganabachi Kumoku-ten Hō 權現金色迦那婆底九目天法, published on a manuscript dated Angen 安元 2 (1176), in Dainihon Zokuzōkyō 大日本續藏經 first series, vol. III, fasc. 4, pp. 369 verso-370 recto, reprint Taipei 1978, vol. III, p. 738-739. Most Japanese authors express doubts (gi 疑) about its authenticity and that of a Kumoku-daiba-raja-aikyō-hō 九目提婆羅惹愛敬法 attributed to Vajrabodhi: I have not been able to locate this latter text which, as appears from scattered quotations, is possibly another version of the same. See TZ. V 3022 cv 436b15, 441ab; TZ. VII 3119 cxxx 172a3-4; TZ. IX 3190 cxlix 479b25-26, 485b16-25; T. LXXIX 2535 xix 291c22.

(13) Konjiki Ganahattei Darani-kyō 金色迦那鉢底陀羅尼經 (T. XXI 1269), edited from:

A. a printed text from the Kyōhō 享保 era (1716-1735).

B. an "old manuscript" (ko-shahon 古寫本) in the Kōzanji near Kyōto; probably late Heian at its earliest.

C. a manuscript dated Hōen 保延 1 (1135), from the Sammitsu 三密 library in the Tōji. The formula is also rendered in siddham writing: TZ. III 3006 ix 42c24-43a15; 3007 xlii 537c29-538a16. This Suvarṇa Gaṇapati Dhāraṇī-sūtra[?] is not mentioned by Kakuzen (TZ. V 3022, *loc. cit.*), but in all other traditions: TZ. VII 3119 cxxx 171c20-21; TZ. IX 3190 cxlix 485a15-19; TZ. X 3191 1116b26-c4; T. LXXVI 2409 lxxvii 478a10-18.

Two other texts, also attributed to Vajrabodhi and yet unlocated are, according to TZ. VII 3119 cxxx 171c22-24, 172a5 (see also TZ. X 3191 1116c16, 1120b7-8):

Binaranōga-jōju-issai-shijji-emman-daidaranikyō 毘那羅曩伽成就一切悉地圓滿大陀羅尼經 in two volumes, and:

Ganahattei-daiba-shintamani-giki 伽那鉢底提婆振多摩尼儀軌 in one volume. Still another unlocated text is a Daijizaiten-gongen-kangiten-kuhō 大自在天權現歡喜天供法 attributed to Yijing / Gijō 義淨 (TZ. IX 3190 cxlix 485b14-15).

(14) Shōkangiten-shiki-hō 聖歡喜天式法: T. XXI 1275, from one single and undated manuscript in the Hōbodaiin 寶菩提院, in the Tōji, Kyōto. This text is mentioned in most traditions but almost never quoted: TZ. V 3022 cv 436b17, b21; TZ. VII 3119 cxxx 171c27-172a2; TZ. IX 3190 cxlix 480a2-7; TZ. X 3191 1116c17; T. LXXIX 2535 xix 291c29 not in the catalogues of Kūkai *et al.*

shi 式) composed of two trays held together by a central pivot, the upper one being round to symbolise Heaven (temban 天盤) and the lower one being square to symbolise Earth (jiban 地盤). Only the diagrams written on these two boards are quite different: the constellation of the Dipper on the tray of Heaven is replaced by four Kangitens 歡喜天 said to be "of one same substance, not of different substances", and instead of the twenty-four compass-points on the tray of Earth, we have the eight guardian deities (lokapāla) of classical Hindu mythology in their usual location: Indra to the East, Agni to the Southeast, Yama to the South, etc. The twenty-eight lunar "mansions" (shuku 宿, nakṣatra) are placed all around the Earth-tray as usual, together with thirty-six "animals" (kin 禽). Through revolving the tray of Heaven on the tray of Earth one combines one Kangiten and one Lokapāla accordingly to each specific wish: a solar Kangiten with Indra to obtain a high position, a Kangiten called "Moon-Love" with the god of fortune Vaiśravaṇa in order to become rich, etc. Relevant here are not the details on spells and "seals" (in , mudrā), nor the ritual "sequence" (shidai 次第) translated at the end of this article for a mere purpose of documentation.[17] We see here a remarkable adaptation of an old astrological device to a completely different purpose, however absurd to our eyes, and a remarkable usage of the coincidence between both Chinese and Indian conceptions of the cosmos as being the combination of a heavenly circular tray resting and revolving on a square surface of Earth.[18]

The names of the four heavenly deities: Saigaibu-shu 摧壞部主, etc. are borrowed straight from the Subāhuparipṛcchā translated by Śubhakarasiṃha.[19] They may go back to the Mānava-gṛhya-sūtra (II, 14), a post-vedic domestic ritual generally dated between the IId century A.C. and the IId century A.D., which describes the exorcism of four Vināyaka, namely: Śāla-kaṭaṅkaṭa, Kūṣmānda-rājaputra, Usmita and Devayajña.[20] Almost the same text appears much later

(15) J. Needham *et al.*, *Science and Civilisation in China*, vol. IV, 1, Cambridge 1970, p. 262-264; M. Kalinowski, *Les Instruments Astro-Calendériques des Han et la Méthode Liu Ren*, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* LXXII, 1983, p. 309 sq.; Morohashi's *Daikanwajiten*, vol. II, p. 65 s.v. rokujin 六壬 = no. 1453.362.

(16) E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strasburg 1915, p. 149-152.

(17) T. XXI 1275 325a26-b, translated below as "Appendix: Sequence of the Rite for the Same Deity, in one volume", seems to have been a separated text, also by Prajñācakra: cf. TZ. V 3022 cv 436b21.

(18) Compare J. Needham, *op. cit.*, vol. III, Cambridge 1970, p. 210-216, and on the other side W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig 1920, p. 4*, p. 6 sq.; L. Renou-J. Filliozat, *L'Inde Classique*, tome I, Paris 1947, § 666; the Indian conception is already evidenced in Ṛgveda II, 27 and Śatapatha-brāhmana VIII, 7.3.

(19) T. XVIII 895 I 723c13-724a3 = 738a14-26, or in the late Xth century translation by Fatian / Hōten 法天: T. XVIII 896 I 749c7-21; also quoted by Ching se: T. XXI 1274 323c11-20, and possibly also in a Japanese "Shibu Binayaka" 四部毘那夜迦 probably by Annen (on this text, see TZ. V 3022 cv 436b19, 441c11-26, 452a19-25; TZ. VII 3119 cxxx 172a22; TZ. IX 3190 CXLIX 479b28-c14; TZ. X 3191 1116c12-13; *Bussho-kaisetsu-daijiten*, vol. IV, p. 215c, mentions a Heian manuscript in the Hōbodaiin 寶菩提院). Their Sanskrit names may be Vajra-cuṇḍa, Vajra-māla, Vajra-vaśin and Vajra-jaya, according to transcriptions in T. XVIII 882 x 373a18-21, a26-b2; cf. Toganoo Shōun 栂尾祥雲 *Mandara no kenkyu* 曼荼羅の研究, Kōyasan 1961, p. 244-245. Another group, of five Vināyaka, appears further in the Subāhuparipṛcchā: T. XVIII 895 I 724b5, 8, 14, 17, 20.

(20) Māṇava-gṛhya-sūtra II, 14: ed. F. Knauer, Saint Petersburg 1897, p. 55-57; cf. P. von Bradke, *Ueber das Māṇava-gṛhya-sūtra*, *Zeitschrift der Deutsche Morgendländische Gesellschaft* XXXVI, 1882, mainly p. 426-432; R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Strasburg 1913, p. 147-148; E. Arbman, *Rudra: Untersuchungen zum Altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala 1927, p. 57 sq., 219 sq.

(IIId-Vth, or VIIIth century at the latest), in the Yājñavalkya-dharmaśāstra (I, 270-293), where it is also stated that these various names (six in this case) all refer to one Vināyaka whom Rudra and Brahmā have appointed as supreme lord of their troops (I, 270: ... viniyojitaḥ, gaṇānām adhipataye), which reminds us of Prajñācakra's insisting on "one same substance".[21]

Whether this curious ritual was, in India, perpetuated in the Buddhist monasteries (bodaiji 菩提寺) or as a non-Buddhistic "external rite" (gehō 外法),[22] this most ancient Indian ritual tradition and the presumably authentic authorship of Prajñācakra, about whom we are tolerably well documented,[23] refer to an Indian influence if not origin.

None of the texts presented here is of any great interest, neither by form nor by content. They are interesting, however, in the context of relations between Hinduism and Buddhism at a relatively early stage, and for the history of textual tradition from India to Japan.

(21) Yājñavalkya-dharmaśastra I, 270-293: ed. and trsl. A. F. Stenzler, Berlin-London 1849, text p. 33-35, trsl. p. 35-37; the four names have been arbitrarily cut into six: Mita, Sammita, Śāla, Kaṭankata, Kūṣmāṇḍa and Rājaputra (I, 284).

(22) See TZ. IX 3190 CXLIX 480a2-7, referring to T. XXI 1275 325a22.

(23) T. L 2061 III 723a4-12; Mochizuki's *Bukkyō Daijiten* IV, p. 3550c: Prajñācakra would have been a disciple of Amoghavajra and the master of Enchin, but all reference given are only to Japanese sources, e.g. Enchin's biography in Chishō Daishi Zenshū 智證大師全集, Ōtsu 1918, p. 1366b14.

權現金色迦那婆底九目天法

三藏菩提留支譯

先欲作是法者彼像不刻作之若鑄印白鑞銅栴檀
反柏松等。若奉造一日一夜莫越過高三寸五寸七
寸若畫綵色勿用皮膠須用香及有汁木。
其金色身正立有三頭各面上三目合成九目。其鼻
麞至臍頭遶虫皮。有四臂左上手把歡喜丸右上手把
蘿蔔根次左右手作根本印。著白衣脚踏金山。



Nine Eyed Gaṇapati, seated as represented in Kakuzenshō 覺禪鈔
(TZ. V = T. XC [nº 3022] cv 443 fig. 341).

RITUAL OF THE NINE EYED DEITY, THE GOLDEN GAṆAPATI PROVISIONALLY MANIFESTED

TRANSLATED BY

TRIPIṬAKA [MASTER] BODHIRUCI

First, when about to perform this ritual, the image (zō 像, bimba) of this [Deity]. It is not fixed (fukoku 不刻) how to make it.[1] If cast (chūin 鑄印) in white tin (hakurō 白鑞=白鑞) or brass (dō 銅), or carved in sandalwood (sendan 栴檀) or cypress (haku 柏), pine (sō 松), etc.[2] If you make one, the time is one day and one night and [the image should] not exceed a height of three, five or seven inches.[3] If you paint (ga 畫), do not use animal glue (hikō 皮膠) for the colours: you must use fragrant sap and sappy wood.

The golden body (konjiki-shin 金色身) stands straight.[4] There are three heads and on each face three eyes, which makes a total of nine eyes (kumoku 九目).[5] The trunk (biru 鼻瘻: literally, the scrofula 瘻 of the nose!) reaches the navel (seikei 齊頸 for zai 臍). Curl a serpent hide (juhi 虵皮) [around the loins].[6]

There are fours arms (shihi 四臂, catur-bhuja): the upper left hand holds a "gladdening" pellet (kangi-dan 歡喜丸, modaka) and the upper right hand holds a radish (rafuku-kon 蘿蔔根); the next left and right hands form the "original seal" (kompon-in 根本印: see below). It stands on a golden mountain (konsen 金山: *ut supra*).

(1) Might also be rendered as: "No objection (fugai 不礙) whether you cast... or paint...": the use of wood (sandalwood, etc.) excludes the possible meaning: no carving 不刻. In this context, saku 作 seems to refer to "making" in general, zō 造 to "carving" or "casting" and ga 畫 obviously to "painting".

(2) Materials for wooden sculptures and metal castings are referred to with much detail in the Vināyaka rituals: see second part, next issue. On casting, see *Hōbōgirin* V, p. 499 sq. s.v. Chūjaku 鍮石.

(3) Three, five and seven is an auspicious progression by uneven numbers, at least in Japan.

(4) Which is curiously not the case in the actual iconographic examples of this type.

(5) Three separated heads (sanzu 三頭), unlike many three faced (sanmen 三面) figures. The three or nine eyes are a common śivaistic feature often referred to in T. XXI 1272: the ritual translated by Fa-xian 法賢.

(6) As legends tell, Gaṇapati has made of a snake his girdle (upavīta).

復次造時莫令雜人見燒名香清淨不食五辛。剡像了。

於淨室中安置其壇方圓縱廣一肘半高一指以黃土塗。若不敢之作木壇。彼像向西方師向於東方。置二寶瓶立時菜華燒名香若無名香燒青木并沈水香室等。供物饋餅乳粥歡喜團蘇蜜蘿蔔根煎餅菓子種種供養每日三時奉供。

若呪師白衣著皆駈使并淨衣不淨者不用供養。以人口莫火吹以扇。不信人死亡事產生家人奴婢女人假名僧沙彌弟子莫近觸淨薦莚桶杓其資具清淨。

When making this image, do not let "various" people (zōnin 雜人) see; burn "famous" incense (myōkō 名香, or incense made from tea sprouts: meikō 茗香?), keep pure and clean, do not eat of the "five pungent" [bulbs or roots, goshin 五辛: *ut supra*]. Carving completed (kokuryō 刻了).[7]

In a purified room, set up this terrace (dan 壇, maṇḍala): all round (hōen 方圓), crosswise one cubit and half, high one finger, smeared with 'yellow earth' (ōdo 黄土); if you do not dare, make a wooden altar.[8]

The image faces westwards and the Master (shi : the officiant) eastwards.[9] Put two precious vases (hōbyō 寶瓶, kalaśa[10]) and at the same time, yellow colza flowers (saike 菜華), burn "famous" incense (myōkō 名香, *ut supra*) and if there is none, burn perfume of the wood of an evergreen (seiboku 青木) together with aloe (jinsui-kōshitsu 沈水香室, agaru[11]), etc.; offerings [at will[12]] of cakes, milky rice gruel, "gladdening" pellets, mixed ghee and honey, radishes (rafuku-kon 蘿蔔根), fried cakes (sembei 煎餅[13]), fruits and all kinds of offerings, to present at the three times of each day.

As the Master of Spells (shushi 呪師) is clad in white garments (byakue 白衣[14]), all the acolytes[?] (kushi 駈驅使 normally: "to rush") also wear pure garments (jōe 淨衣); if not, they should not worship. Never blow a fire with the mouth of a human but with a fan.[15] People without faith, houses for death or birth,[16] slaves male and female, women altogether, monks only in name (kemyō-sō 假名僧), [self styled] novices (shami 沙彌, śrāmaṇera) and disciples (deshi 弟子[17]) should not approach; rush-mats (sen-en 薦莚), buckets (tō 桶) and dippers (shaku 杓杓): all these implements are pure and clean.

(7) As in next text: painting completed 畫畢.

(8) Compare with the altars in the Vināyaka-rituals (part II of this article) and with the altar in the previous Gaṇapati ritual. Ōdo 黄土 in classical Chinese also may designate the earth from a grave (Morohashi's Dictionary no. 47296.701: vol. XII, p. 972c), which would explain that one might "not dare". Anyway, the wooden altar as well as the hanging scroll representing a maṇḍala are always given as substitutes for an earthen terrace and dan 壇, with the radical 土 "soil", still stands for a wooden altar.

(9) Always for rituals "leading to subjection" (vaśī-kara), improperly translated zōyaku 增益: "increasing" or "prosperous"): East as orientation and Yellow as colour (hence the colza flowers), but Square as for the altar: see *Mikkyō-daijiten*, p. 942.

(10) *Hōbōgirin* again: fasc. III, p. 265 sq. s.v. Byō 瓶.

(11) Jinsui-ko 沈水香 as on p. 23, above; seiboku 青木 might correspond to seikei 青桂: "green laurel", which also seems to translate agaru (aloe), according to Mochizuki's *Bukkyō Daijiten*: IV, p. 3625c.

Kōshitsu 香室 corresponds to grandhakuṭī: a name given to the dwelling place of Śākyamuni, and does not make sense here. There must be a confusion with kōshaku 香積 or 藉, grandhasugandha; kōden 香奠, "offerings of incense", or yet another compound word of the kind.

(12) Text has a non standard and rather bizarre 饈 which might be instead of ken 饍 or more probably, be explained as a lapsus calami mixing 隨心 and the next 餅.

(13) Not the Japanese sembei, same characters, which is a kind of cracknel made of rice or wheaten flour, but a cake stuffed in dough and fried. For the recipe, see Morohashi's Dictionary no. 1984.41 = vol. VII, p. 469a.

(14) Byakue 白衣 and jōe 淨衣 would usually refer to the respective garments of the layman and the monk, which does not seem to be the case in this context.

(15) A proscription still observed in Japanese Buddhist rites, but rarely—if ever—mentioned in texts.

(16) Compare with 孝家 as below: p. 23, n. 20.

(17) Either Śrāvaka (shōmon 聲聞); followers of the "Lesser" Vehicle, or laymen, or followers of any (non-buddhistic) doctrine (māṇavaka, śiṣya).

眞言師於一切衆生起大慈悲心、内外清淨、以茅草為座順諸住所。是法然即誦金色迦那婆底權現九目天根本大眞言。先二手外縛二頭指三合。眞言：

曩謨卒覩底：：婆嚩賀唵婆羅吽婆嚩賀 (p.16)

以是眞言誦三時每時一百八遍三日三夜亦七日七夜奉供即權現迦那婆底九目天王如影隨形順眞言師心、駈使示善惡。 又上品[1]持我者我為人中王、中品持我者我為王師、下品持我者福貴無窮已、凡一切善惡事所求願必無不果遂。

安元二年五月二十七日於法住寺法華堂僧坊
依 院宣法橋增運令書進給以御本書之了
心惠記之

[1] 持我者↓持受者

The Master of Perfect Words (shingon-shi 眞言師 = shushi 呪師, mantrin) raises a heart of mercy (jihi-shin 慈悲心) towards all beings, pure inside as outside. His seat is made of kuśa grass (bōsō 茅草)[18] wherever he dwells. According to the ritual prescriptions (hōnen 法然 or more usually e-hō 依法, nyo-hō 如法, yathā-vidhi), he recites the "original" greater Words of Perfection (kompon-daishingon 根本大眞言) of the Nine Eyed Deity, the Golden Gaṇapati as a Provisional Manifestation, and first [forms the appropriate seal, clasping] both hands in "external binding with the indexes [joining at the top?]. In threefold harmony (sangō 三合: of Body, Speech and Mind), he recites the Words of Perfection: "Namo 'stu te... svāhā" (*ut infra*, p. 336).

Reciting these Words of Perfection at the three times of the day and one hundred turns on each time, he worships during three days and three nights or seven days and seven nights.

Then the Nine Eyed Deity, "as shadow follows shape" (nyo yō zui gyō 如影隨形), will obey the Master's will and rush to manifest good and evil deeds or omens (ji zenaku 示善惡). Moreover, for a "keeper" (jiju-sha 持受者) of superior kind, I will make him into the king among humans (ninjū-ō 人中王); for a "keeper" of mediocre kind, I will make him into a royal Master (ōshi 王師: a Court chaplain); a "keeper" of a lower kind will become rich and not poor *(sic!)*. In general: of all matters whether good or bad, certainly none will remain fruitless.

The seventh day of the fifth moon in the year Angen 安元 2 (1176), in the monastic quarters of the Lotus Hall (Hokke-dō 法華堂) in the Hōjūji 法住寺. Copied on behalf of Pontiff Insen-hōkyō 院宣法橋 to increase his good fortune (zōun 增運), from an "imperial" text (gohon 御本).

(18) Mō 茅 (jap. kaya: Miscanthus sinensis) or kichijō-sō 吉祥草: "grass of Fortune", appears as a substitute for the Indian kuśa (Poa cynosuroides: *Mikkyō-daijiten* 2008a, 2024a), used in vedic rituals. Maybe here lies the origin of the Japanese word kusa 草 : "grass".

(19) There are normally three spells to invoke a sacred being: an "original" or "radical" one which is the longest, a "heart" (shin 心, hṛdaya) and a third one "at the core of the heart" (shinjū-shin 心中心); the mudrā or "seals" (in 印) formed with the hands are called accordingly.

(20) A "keeper", i.e. a person observing the rules: jiju-sha 持受者, [dharma]-dhārin, and not jiga-sha 持我者 as the text reads.

佛說金色迦那鉢底陀羅尼經

三藏金剛智奉詔譯

如是我聞一時佛在舍衛國迦蘭竹林園大[會]說法。愍念一切衆生說此陀羅尼[付]屬金色迦那鉢底。爾時世尊即說眞言曰

曩謨窣都底迦吒迦吒二摩吒摩吒三起哩豐拏四起哩豐拏五畔惹畔惹六曩謨窣都底七謨嚕捺羅八跛惹尼鬼九娑嚩賀十阿部多十一泥弩乞識賀多十二曷羅[婆]娑摩誐嗟底十三摩[賀]訶野十四摩賀悉底十五諾乞使曩十六鉢羅句跛野弭十七矩嚕矩嚕十八祖嚕祖嚕十九謨嚕謨嚕二十曩謨曩謨二十一娑嚩賀二十二唵娑羅吽娑嚩賀

T. XXI 1269: BUDDHA PREACHING THE DHĀRAṆĪ-SŪTRA OF THE GOLDEN GAṆAPATI

TRANSLATED ON IMPERIAL COMMAND BY

TRIPIṬAKA [MASTER] VAJRABODHI

Thus have I heard. At one time the Buddha was in the Kalandaka Bamboo Grove in the country of Śrāvasti[1], greatly (or: with a great assembly[2]) preaching the Law. Remembering all beings in his compassion, he told this dhāraṇī related to the Golden Gaṇapati. So the Lord pronounced these Words of Perfection (i.e. dhāraṇī as well as mantra):[3]

Nō 曩-mo 謨-so 窣-zu 都-tei 底 (namo'stu te) [I], ka 迦-ta 吒 (2x: kaṭa kaṭa) [II], ma 麼-ta 吒 (2x: maṭa maṭa) [III], ki-ri 起里 bi-no [?] 蘗拏 (2x: gṛhna gṛhna) [IV, V], han 畔-ja 惹 (2x: bhañja bhañja) [VI]; nō-mo-so-zu-tei 申 [VII] go 護 -ru-嚕-da 捺-ra 羅 (ho Rudra-) [VIII] ha 跛 -ja 惹 -ni 尼 -ye 曳 (prajanīye?) [IX] sa 娑-ba 縛 -ga 賀 (svāhā) [X]; a 阿 -bu 部 -ta 多 (adbhuta-) [XI] min/bin 泯 -do 拏嚕 -kisan 乞讖 -shitsu 質 -ta 多 (siddham: mi-ndu-kṣaṃ-ci-tta, sk. vindu-kṣubhita-citta-) [XII], ka 曷 -ra 羅 (-ba 婆)-sa 娑 -ma 摩 -ga 誐 -sa 蹉 -tei 底 (siddham: ha-rā-bha-sa-ma-ga-ca-ti; sk. [mahā-] harṣam/hāsam āgacchati) [XIII], ma 摩 -ga 賀 -ka 訶 -ya 野 (siddham: ma-hā-ha-ya) [XIV] ma- 摩 -ga 賀 -shittei 悉底 (siddham: ma-hā-sti) [XV] -daku 諾 -kishi 乞使 -nō 曩 (siddham: daḥ-kṣi-na) [XVI] hara 鉢羅 -ku 句 -ha 跛 -ya 野 -mi/bi 弭 (siddham: pra-ku-pa-yā-mī/vī) [XVII] (sk. mahā-abbaya-[mahābala-parākramāya mahāhasti-dakṣiṇāya [dadāpaya]); ku 矩 -ru 嚕 (2x: kuru kuru) [XVIII], so 祖 -ru 嚕 (2x: suru suru) [XIX], mo 謨 -ru 嚕 (2x: muru muru) [XX], nō 曩 -mo 謨 (2x: namo namo) [XXI], sa-ba-ga (svāhā), on 唵 (oṃ) sa 娑 -ra 羅, un 吽 (hūṃ), sa-ba-ga.

(1) However this famous Bamboo Grove is not near Śrāvasti (Sha-e 舍衛) but near Rājagṛha (O-sha-jo 王舍城)....

(2) Variants B and C have 大會說法, lectio facilior for 大說法.

(3) Transcription is given according to Japanese pronunciation; linked letters ⸗ are kept together: e.g. ki-ri 起哩 instead of ki 起 -ri 哩. The Sanskrit rendering is based on the Gaṇapati-hṛdaya (see further on p. 343), unless indicated with a question mark (?). The Zuzō-shō 圖像抄, the oldest Japanese collection of iconographic and ritual traditions (XIIth-XIIIth century), provides a transcription in siddham script which is useful for a few variants (TZ. III = T. LXXXVIII nº 3006 IX 42c24-43a15; specially 43a5: min 限 — min 泯 -do 拏 or mi 𑖦𑖰 -ndo 𑖡𑖿𑖟𑖺 sk. [vindu]). Shinkaku 心覺 (1117-1180) reproduces almost the same transcription in his Besson-zakki 別尊雜記 (TZ. III 3007 XLII 537c29-538a16).

佛告舍利弗此是金色迦那鉢底除障難真言。若有衆生受持真言者所作諸法無不成大願驗當知定有障難。即於白月若黑月二日八日十五日牛糞塗地作壇種種供養所作成就。

金色迦那鉢底白佛言我當擁護持此真言者若有衆生持此真言者其人所須資財臥具衣服飲食金銀珍寶奴婢僕從給足不令乏少。一切真言法令成[1]就所作如意。

[1] 成所作就
↓令所作如意成就

The Buddha told Śariputra:

"These are the Words of Perfection of the Golden Gaṇapati who removes Obstacles. If any being keeps (juji 受持, dhārayati) these words and the rite (hō 法, vidhi) he is performing, but does not accomplish a great effect (daiken 大驗), one should know that there is surely an obstacle (rather than: ...these words, there is none of his tasks which does not succeed. Great effects, to know! Certainly there is an obstacle)".[4]

"On the second, the eighth and the fifteenth of the white moon or the black moon,[5] cow dung (gofun 牛糞, go-mayī) is to be smeared on the ground, made into a sacred terrace (dan 壇, maṇḍala), with all kinds of offerings, and what is to be done will succeed".[6] The Golden Gaṇapati addresses the Buddha with these words:

"I will protect the one who keeps these Words of Perfection. If any being keeps these words, all he needs as goods and bedding, clothing, drink and food, gold, silver, rare jewels, slaves both male and female, he will be given sufficiently, and [I] will not let him be in want (rather than: ...will follow, neither old nor in want).[7] All the rites with Words of Perfection [I] will promptly make succeed at will.

(4) Instead of ... 所作諸法無不成。大驗當知定有障難 ..., variant C reads: ... 所作諸法不成大驗。當知定有障難 ...which corresponds more accurately to Gaṇapati's function as a Remover of Obstacles, rather than the common cliché phrases often met also in Sanskrit: e.g. sarvakāryāṇi tasya sidhyante nātra śaṁsayaḥ (Gaṇapatihṛdaya: see below on p. 343). See also TZ. III [nº 3006] IX 43a21-22.

(5) The white (byaku 白, śukla) and black (koku 黑, kṛṣṇa) moon or waxing and waning phases of the moon, the two fortnights of the lunar month.

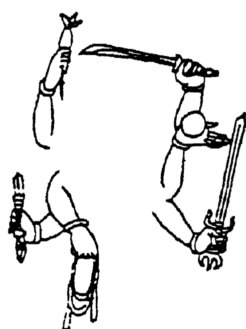
(6) There is a dilemma between rendering the concise and confuse wording of the text, or providing a more readable translation.

(7) The lectio facilior 給足不令乏少 definitely makes more sense than 從不耆乏少, but the same dilemma subsists.

其像形人身象頭六臂　於白㲲上畫之刻作亦得
白檀紫檀苦練木通用、餘木不得。若畫綵色、勿用皮膠、
須用香汁及有汁木。　其身正立、鼻向右①曲、左上手把
刀、次手把歡喜團、下手把劍。右上手把棒、次手把縛折
羅、下手把索。自作金色、脚踏金山。頭上五色雲。雲内有
四天王及諸仙、散華。左邊有俱摩羅將軍、右邊有阿吒
薄俱元率大將。向下左畫天美女、音樂供養立。右畫四
大藥叉、各執器仗、一羊頭一猪頭一象頭一馬頭、皆著
虎皮褌。　作像之時莫令見雜人等。畫畢。

①右〃外





Golden Gaṇapati with six arms according to the tradition of Shinkaku 心覺 (TZ. III 3008 II 741 nº 96): variant in the second figure shows hesitations about knife and sword, mace and radish.

"This image (zō 像, bimba): a human body with the head of an elephant (ninjinzōzu 人身象頭), and with six arms (roppi 六臂, ṣaḍ-bhuja), painted on white cotton finely spun (hakujō 白氎 = hakusen 白氈). Carving is also allowed: white or purple (= red) sandalwood (dan 檀, candana), or the wood of Acacia Catechu (kuremboku 佉陀羅木, khadira); other wood is not allowed.[8] As for the colours (saishoku 綵色), do not use animal glue (hikō 皮膠, jap. nikawa): you must use fragrant sap and sappy wood".

"The body stands straight, the trunk (literally: nose) is bent to the right (variant A: the outside). The upper left hand holds a knife (tō 刀, khaḍga or asi), the next one holds a "gladdening" pellet (kangi-dan 歡喜團, moḍaka) and the lower one holds a sword (ken 劍, asi or khaḍga);[9] as variants B and C add: the upper right hand holds a mace (bō 棒, daṇḍa or gadā), the next one holds a vajra (bajira 縛折羅) and the lower one holds a noose (saku 索, pāśa)."

"The body is of golden colour and the feet tread upon a golden mountain (konsen 金山).[10] Above the head are five-coloured clouds inside of which the Four Heavenly Kings (Shitennō 四天王) and the Immortals (sen 仙, rsi) are spreading flowers (sange 散華, puṣpāni samavakiranti). On the left-hand side is Kumāra 俱摩羅 the General,[11] and on the right-hand side is Āṭavaka 阿吒薄俱 the Marshal Generalissimo.[12] Underneath, draw a heavenly beauty (ten-bijo 天美女) standing and offering music,[13] and on the right, four demons (yakusha 藥叉, yakṣa), each one grasping weapons and clubs: one has a sheep's head (yōzu 羊頭 meṣa-śiras), one has a swine's head (chozu 猪頭, varāha-śiras), one has an elephant's head (zōzu 象頭, gaja-śiras), one has a horse's head (mezu 馬頭, aśva-śiras)[14] and all are wearing a loincloth of tigerskin (kohi-kun 虎皮褌)".

"When making the image, do not let "various" people (zōnin 雜人: i.e. uninitiated people) see it. Drawing completed" (shohitsu 書畢).[15]

(8) On woods used in carving sacred images, see part II of this article, next issue. Sandalwood is of general use and khadira is used for exorcism.

(9) On knives and swords, sticks and maces, the terminology is rather loose, which accounts for the variant in the actual iconographic example.

(10) On the Golden Mountain of Gaṇapati, cf. *Hōbōgirin* VII s.v. Daishōkangiten.

(11) Alias Skanda 塞建那 or Ida-ten 韋陀天 : see *Hōbōgirin* VIII s.v. Dōji 童子, kumāra, and R. Duquenne, De la Démonologie Appliquée en Pédiatrie, Arts Asiatiques XLVI, 1991 (forthcoming).

(12) Alias Daigensui 大元帥: *Hōbōgirin* VI, pp. 610 sq.

(13) One of the four kinds of offering (kuyō 供養, pūjā) in Buddhist worship, together with dance, incense and flower garlands.

(14) On these yakṣa figures, see *Hōbōgirin* VII s.v. Daishōkangiten.

(15) Rather elliptic statement, as is "carving completed" (kokuryo 刻了) in the next text.

燒香、清淨、不食五辛。於淨室中安置其壇。方圓、
大小、隨意作之。壇中燒安息香、白膠、沈水香等。食用
隨餅、乳粥、歡喜團、蘇蜜、菓子種種供養。所作隨心。
若鬼神難調伏者、左搓白線呪之一遍一結滿四十
九結、繫左左臂、一切鬼神皆被縛。
其受持人不須邪婬、妄語、作誑。其禁食忌[1]芸、薹、葫荽、
五辛不得食。故不得入[2]衰老家生產處。印法并通用、
諸毗那翼迦法通用。勿親惡人、同行者施之無妨。

金色迦那鉢底經

① 忌=已止=忘
② 衰老家=色孝家

"Burning incense, keeping pure and clean, not eating the "five pungent" [bulbs and roots: goshin 五辛, i.e. leek, onion, garlic, scallion and ginger].[16] In a clean room (jōshitsu 淨室) set up a terrace (dan 壇), all round (hōen 方圓), large or small as you wish. In the middle of this terrace, burn "Arsacid" incense (Anjitsu-kō 安息香), with [maple] gum (hakukō 白膠), aloe (jinsui-kō 沈水香, agaru), etc.[17] As for edibles (jikiyō 食用, as in variants B and C): cakes (hei 餅), milky rice gruel (nyūshuku 乳粥, "gladdening" pellets (kangi-dan 歡喜團, modaka), a mixture of ghee and honey (somitsu 蘇蜜), fruits and all kinds of offerings: at will".

"If demons are difficult to subdue, twist a thread of white cotton (byakusen 白線) and enchant it: on each imprecation, one knot, up to forty-nine knots (ketsu 結, bandha) tie it to your left arm, and all demons will undergo bondage" (hibaku 被縛, badhyante).[18]

"The person who keeps this (juji-nin 受持人 [dharma] -dharin?) must not commit adultery, utter reckless words (mōgo 妄語, mṛṣā-vāda) or foolish deceptions (ō 誑, para-vañcana). These proscribed foods are to be shunned (ki 忌 : variant C, rather than "already stopped" 已止 as in variant A, or "forgotten" as in variant B): rue (gon 葷), rape [seeds] (dai 臺 = 薹), garlic (go 葫),[19] coriander (sui, i 荽) and the five "pungents" must not be eaten. Moreover, one should not enter a "house of filial piety" (kōke 孝家: a mortuary)[20] or a place of childbirth (shōsan-sho 生産處). Seals (in 印, mudrā) and rites: altogether the usual ones as for the Vināyaka rites. Do not become intimate with wicked people. Be there no hindrance to the gifts from people involved in the same practice" (dōgyōnin 同行人: accompanying the worshipper who performs the rites).

(16) As well known from Chinese and Japanese texts, but I still wonder about the Indian equivalents, if any.

(17) More on incenses and perfumes in the second part, next issue. It might be of interest to note already that aloe (Aquilaria agallocha) is used in Chinese pharmacopoea to withstand "hindering influences" (shoke 障氣: Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, *Dai-kanwa-jiten* 大漢和辭典 vol. XII, p. 117d: nº 42564.567).

(18) On armlets and amulets, see *Hōbōgirin* VII s.v. Daizuigu 大隨求; J. Gonda, Altindisches pratisara, sraj- und Verwandtes, Acta Orientalia XV, 1937, p. 311-328 = Jan Gonda Selected Studies, Leiden 1975, vol. II, pp. 375 sq.; I. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Giessen 1912, especially pp. 39 sq., 106.

(19) The same character go 葫 also means calabash (j. yūgao, lagenaria vulgaris), which is hardly edible anyway.

(20) Variant C has rōke 老家 : old house, probably because "filial piety" (ko 孝) was understood literally, regardless of its euphemistic intention (on which Morohashi's Dictionary III, p. 826c: nº 6952.26). But there is no doubt when compared with p. 332.

Gaṇapati's "Heart"

Reverence to the Blessed Ārya-mahā-gaṇapati-hṛdaya [Scripture]!
Reverence to the Three Jewels!

Thus I have heard. Upon a time, the Blessed One was staying near Rājagṛha, on the Vulture Peak, together with a great assembly of monks: forty-five hundreds of monks and numerous great Bodhisattvas. On that occasion the Blessed One told the Venerable Ānanda:

"Ānanda, whoever, son or daughter of high birth, would keep [in mind], recite, obtain and propagate these "heart" [spells] of Gaṇapati, his will be the accomplishments of all his tasks".

"Oṃ, reverence to you Great Gaṇapati, hail!
Oṃ, gaḥ gaḥ ... (gah being the "seed" syllable to evoke Gaṇapati)
Oṃ, reverence to you Gaṇapati, hail!
Oṃ, to the Ruler of Multitudes (gaṇa), hail!
Oṃ, to the Lord of Multitudes, hail!
Oṃ, to the One worshipped as Gaṇapati, hail!"

"Oṃ kaṭa kaṭa... (temples of an elephant) maṭa maṭa... (prakrit for mṛta: death?), dara vidara (imperative form of DṚ: cleave! split!), hana (strike!), gṛhna (catch!), dhava (rush!), bhañja (crush!), jambha (bruise!), tambha stambha (stop!), moha (get bewildered or bewitched), deha (smear!) dadāpaya (intensitive for of DĀ: bestow!) bestow upon me the accomplishment of wealth!"

"Oṃ, to the Manifestation of Rudra, hail!"

Oṃ, there He enters a [state of] great mirth in his mind [as] troubled [as] the wondrous dots [on His body]!

To the One progressing in great fearlessness and with great power, to the [most?] dexterous [among the?] elephants! Bestow [gifts?]! Hail!"

"Om, reverence to you... (down to) ... worshipped as Gaṇapati, hail!"

"Om, suru suru," etc. (which seems to have no meaning but a mystic one)

"These, Ananda, are the "hearts" of Gaṇapati".

"Any son or daughter of high birth, whether monk or nun, lay brother or sister who undertakes any matter [such as] accomplishing the [rites to call a sacred being by means of] spells, worshipping the Three Jewels, travelling to another country, going to the royal court or concealing [from view], should upon worshipping the Blessed Buddha, practice seven times the Ārya-gaṇapati-hṛdaya [spells]: for him all tasks will be accomplished; no doubt about this! He should forever put an end to all strifes and quarrels,[1] violence and envy, and become entirely calm. Day upon day abiding the rules and practicing a full seven times: it will come out into the fortune of this great one! Upon his coming to the royal court there will be great kindness (prasāda).[2] He will become "keeper of bearing" (śruti-dhara).[3] There will be no major illnesses to his body. Never will he assume the descent as a tāra-pradakṣina (?) or the descent as a humble bee: nothing else will occur to him than the Mind of Awakening. In every birth he will be remembering [his previous] births."

Thus spoke the Blessed One, and upon receiving [his teaching] these monks, these great Bodhisattvas and the whole attendance, the world with the gods, the humans, the asuras, the garuḍas and the gandharvas rejoiced at the words of the Blessed One.

(1) Mahāvyutpatti (ed. Sakaki Ryōsaburō 榊亮三郎, Tokyo 1916, nº 5229) gives as equivalents to kali-kalaha-vigraha-vivādāḥ Tibetan; 'thab-pa daṅ 'thab-mo daṅ rtsod-pa [daṅ] gyed-pa, and Chinese: waku-sō 或争 waku-tō 或鬪.

(2) Prasāda: serenity, kindness... and not, as in the text, prāsāda: terrace, palace, though there must be a pun.

(3) I.e. "having a retentive memory", or "keeping the revealed tradition"; usually translated: monji 聞持; see *Hōbōgirin* VIII s.v. Darani 陀羅尼, dhāraṇī (forthcoming).

Gaṇapati-hṛdaya

from: Iwamoto Yutaka 岩本裕 ed., Kleinere Dhāraṇī Texte, Kyoto 1937 = Beiträge zur Indologie Heft 2, p. 10-12.

Namo bhagavate Ārya-mahā-gaṇapati-hṛdayāya | namo Ratnatrayāya ||
Evaṁ mayā śrutam ekasmin samaye Bhagavān Rājagṛhe viharati sma | Gṛdhrakūṭa-parvate mahatā bhikṣu-saṁghena sārdham ardha-trayodaśabhir bhikṣu-śataiḥ saṁbahulaiś ca bodhisa[t]vair mahāsat[t]vaiḥ | Tena khalu punaḥ samayena Bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate sma ||

"yaḥ kaścit kulaputra Ānanda imāni Gaṇapati-hṛdayāni dhārayiṣyati vācayiṣyati paryavāpsyanti *(sic)* pravartayiṣyati tasya sarvāni kārya-siddhāni bhaviṣyanti ||

oṁ namo'stu te Mahā-gaṇapataye svāhā |
oṁ gaḥ gaḥ gaḥ gaḥ gaḥ gaḥ gaḥ gaḥ |
oṁ namo Gaṇapataye svāhā |
oṁ Gaṇādhipataye svāhā |
oṁ Gaṇeśvarāya svāhā |
oṁ Gaṇapati-pūjitāya svāhā |

oṁ kaṭa kaṭa maṭa maṭa dara dara vidara vidara hana hana gṛhna gṛhna dhava dhava bhañja bhañja jambha jambha tambha tambha stambha stambha moha moha deha deha dadāpaya dadāpaya dhanasiddhi me prayaccha

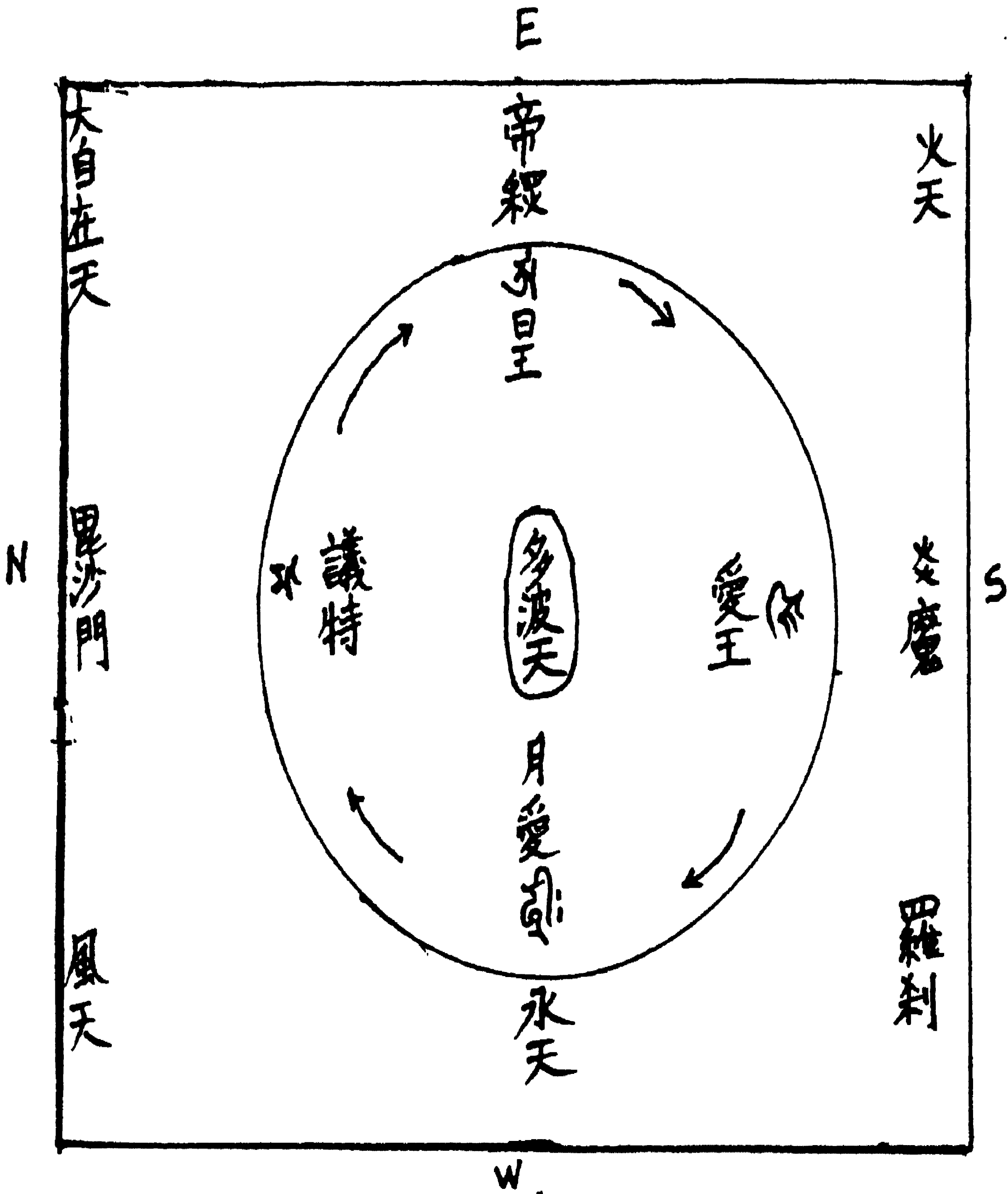
oṁ Rudrāvatārāya svāhā |
oṁ adbhuta-vindu-kṣubhita-citta-mahāhāsam āgacchati |
mahābhaya-mahābala-parākramāya mahāhasti-dakṣiṇāya dadāpaya svāhā |
oṁ namo'stu te.... Gaṇapati-pūjitāya svāhā *(ut supra)*
oṁ suru suru svāhā oṁ turu turu svāhā oṁ muru muru svāhā |

idam Ānanda Gaṇapati-hṛdayāni ||

Yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vā bhikṣur vā bhikṣuṇī vā upāsako vā upāsikā vā | yaḥ kaścit kāryam ālabhate mantra-sādhanaṁ vā triratna-pūjāṁ vā deśāntara-gamanaṁ vā rājakula-gamanaṁ vā antar-dhānam vā tena buddhā-bhagavatām pūjāṁ kṛtvā Ārya-gaṇapati-hṛdayaṁ sapta-vārānucārayitavyaṁ sarva-kāryāṇi tasya sidhyante nātra saṁśayaḥ | sarva-kali-kalaha-marda-mātsareṣu nityaṁ śamatavyaṁ sarva-praśamaṁ gacchati | dine-dine kalpam utthāya sarva-sapta-vāra-anucarayitavyaṁ mahā-asau-bhāge bhaviṣyati | rājakula-gamana-kāle mahā-prāsādo bhaviṣyanti | śruti-dharo bhaviṣyati | na ca asya kāye mahā-vyādhiyo bhaviṣyanti | na kaścid eva tāra-pradakṣiṇo 'vatāra[ṃ] lapsyate bhṛngo 'vatāra[ṃ] lapsyati na ca asya bodhicittottarāyā bhaviṣyanti | jātau jātau jātismaro bhaviṣyati" ||

Idam avocat Bhagavān āttamanās te ca bhikṣavas te bodhisat[t]va mahāsat[t]vāḥ sā ca sarvāvatī parṣat sa-deva-mānuṣāsura-garuḍa-gandharvaś ca loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti ||

Ārya-mahā-gaṇapati-hṛdayaṃ samāptam ||



The Diviner's Plate after Prajñācakra's description.

RULES FOR THE DIVINER'S PLATE (SHI 式) OF THE HOLY DEITY OF MIRTH (T. XXI 1275).

WRITTEN BY

THE TRIPITAKA MASTER PRAJÑĀCAKRA

If you greatly want to develop supranatural effects in the "Holy Deity"'s rite, set first the trays of Heaven and Earth (tenji-ban 天地盤):

The tray of Heaven is [circular and] three or four inches long [in diameter]; the tray of Earth is a rectangle [or rather: a square] of seven inches [on all sides], [both] made of "milky" and fragrant wood. Both Heaven and Earth [trays], make them of white wood.

When painting, you may not look upon inferior people, must absolutely persevere with zeal and [abide by the rules of] purity. Make them on an auspicious day, selecting the day according to current rules.

The tray of Heaven is circular, with attached ears and a top. Looking Eastward, put on a leaf the letter AṂ 唵 which immediately transforms into the Deity of Mirth "Solar King" (Nichiō Kangiten 日王歡喜天) with a solar disk on her head, in the appearance of a lay person (zokunin-gyō 俗人形), but with an angry look and a reddish mien; her right hand holds a cat's-eye gem (beiruri 吠瑠璃, vaiḍūrya) against her chest and her left hand, a one-pronged thunderbolt (dokuko 獨股) against her thigh. As the Lord of the Destroyers (Zaigaibu-shu 摧壞部主), she is called General No-Sorrow (Muu Taishō 無憂大將) and is surrounded by a retinue of seven asaṃkhyas (i.e. incalculable number). She dwells on a green stone.

Southward, on a leaf, visualize letter JI 爾 which immediately transforms into the Deity of Mirth "King of Love" (Aiō kangiten 愛王歡喜天): she resembles the appearance of a Master of the Law (hosshi 法師), and her trunk hangs down on her chest like a bamboo fish-trap (笈 for 筊 ?) from her face. Her right hand holds a cake and rests on her crossed legs. Her left hand holds a radish which she raises to her left shoulder. As the Lord of the Jackals (yakanbu-shu 野干部主), she is called the Elephant-faced General (Zōzu Taisho 象頭大將) and is surrounded by a retinue of eighteen koṭis (eighteen times ten million). She dwells on a red stone.

Westward, on a leaf, visualize letter HRĪḤ 頡哩 which immediately transforms into the Deity of Mirth "Moon-Love" (Gachiai-kangiten 月愛歡喜天), whose appearance is that of a beautiful person (bijin 美人). She wears a garland of flowers on her head. Her right hand holds a precious mirror and her left hand supports her jaw. Of a precious box she makes her footstool. Upright a specially wonderful beauty. As the Lord of the One-tusked Ones (Ichigebu-shu 一牙部主), she is called the General with the Ornamented Headdress (Gonkei Taishō 嚴髻大將) and is

surrounded by a retinue of one hundred and four thousand koṭis. She is seated on a tiger's hide.

Northward, on a leaf, visualize letter MĀ 忙 which immediately transforms into the Deity of Mirth "Prominent in Discussions" (Gitoku-Kangiten 議特歓喜天). Her appearance is of a green-blue colour, like Kauśika's (i.e. Śakra as a human being). Her left and right hands making each the Seal of the Sword (tōin 刀印) are held against the thighs. As the Lord of the Dragon-Elephants (Ryūzōbu-shu 龍象部主, Nāgakula-pati), she is called General Going-Ahead (Chōgyō Taishō 頂行大將) and is surrounded by a retinue of one koṭi-nayuta (ten million times hundred billions). She squats on a black stone.

Next I explain the tray of Earth: place Taishaku-ten 帝釋天 (Śakra) on the East side, Katen 火天 (Agni) to the South-East, Emma-ten 焰魔天 (Yama) to the South, Rasetsu-ten 羅刹天 (the Deity of the Rakṣas, i.e. Nirṛtī) to the South-West, Suiten 水天 (Varuṇa) to the West, Fūten 風天 (Vāyu) to the North-West, Bishamonten 毘沙門天 (Vaisravaṇa) to the North, Daijizai-ten 大自在天 (Maheśvara) to the North-East.[1] Place the twenty-eight lunar mansions (shuku 宿, nakṣatra) and the thirty-six "Animals" (kin 禽)[2] accordingly.

The four Deities of the tray of Heaven are of one same substance (tai 體), not of different substances.[3] If in the middle .... (lacuna) one also adds the Deity of the Many Waves (Taha-ten 多波天, Rudra?), there is no objection.

Next, the Seal to invite [the Holy ones] (chōshō-in 召請印): both little fingers and ring fingers are grasping each other and are directed towards the inside [of the clasped hands]; the middle fingers, erected, are interlaced; the index fingers are pressing upright against the middle fingers; the thumbs, also upright and pressing close to the sides of the index fingers, are "going and coming" (left free). The spell (myō 明, vidyā), which is currently used for all four Deities:
"Om vakratuṇḍādipataye" (oṃ, the Upper Lord with the Crooked Trunk!).

Next, use the Universal Seal (fuin 普印), together with the spell: "Om vakra-[tuṇḍādipataye], retinue of thirty thousand from the sands of the Ganges (sic), protect oneself and others! Pray, pray! Decidedly, quick, quick, as stated in laws and ordinances!"

Next, the Seal to invite the multitude on the tray of Earth: make the Seal of Tejoraśi (Teishurase-in 帝殊羅施印), with both little fingers and ring fingers interlaced and held upright between the palms, the middle fingers and the index fingers twisting each other, and with the index fingers put on the back of the joint at the lower part of the middle fingers. The thumbs are "going and coming". The spell: "Om śatru-pramardiniye svāhā" (currently for all Deities in the eight directions).

Next, the Seal to invite the twenty-six Mansions and the thirty-six "Animals" of the zodiac (which is currently the Seal of the Round Altar: rindan-in 輪壇印).

The spell: "Om chi-ri-an-gi-ru-ni-ye [?], svāhā"

Next, the Seal and the spell to invite all the ones of the heavenly kind: the palms are clasped [in the shape of] a vajra (i.e. with the fingers crossing inside); raise both "fingers of voidness" (i.e. thumbs), which are "going and coming".

(1) These are the Eight Lokapālas (gose-happō-ten 護世八方天) in their usual position.

(2) Each "animal" symbolizes one third of one of the twelve hours of the day: cf. Mochizuki's *Bukkyo Daijiten* II, p. 1566, quoting T. XLVI 1911 VIII.2 115b4-14 and referring to its commentary: T. XLVI 1912 VIII.3 407c23-408a3.

(3) See p. 328.

The spell: "Spirits of Prosperity and Love, all classes together, sit quietly, entice your attending folks! One hundred thousand, two hundred thousand, all "heads" (as for counting oxen): [according to] the contract, come! Enter, enter, enter! Svāhā".

Next and next, the Seal for Devotion (kuyō-kaiin 供養契印), entirely beseeching among others [?].

Talisman (fu 符) with the obscure character (meimon 冥文; cryptogram) for "Plenty" (jō 盛).

on the back, [the name of] so and so.

Talisman for mysterious captivation.

tightly opposed to the surface, draw and cut [?].

If you expect an official rank or nobility and emoluments, put "Solar Disk" on Śakra.

If you want to cast fever on someone else, put "Solar Disk" on Agni.

If you want to obtain good fortune, put "Moon-Love" on Vaiśravaṇa and pray to him.

If you want someone else to think of you with affection, put "Moon-Love" on Vaiśravaṇa's messengers and call the twenty-eight Mansions.

If you want to win in warfare, put "Solar Disk" on Maheśvara and call the retinue of the ten thousands.

If you want to have someone's mind complying with your own thought, put "Prominent in Discussions" on Yama.

If you want all people subdued to "love and reverence" (aikyō 愛敬: bewitchment), put "Love-King" on Vaiśravaṇa.

If you want to get other people's treasures, put "Moon-Love" on Maheśvara.

If you want to instill love between husband and wife, put "Moon-Love" on Śakra.

If you want to separate husband and wife, put "Prominent in Discussions" on Varuṇa.

If you want a wicked enemy to die all of a sudden, put "Love-King" on Rākṣasa.

If you want to call back someone who runs away, put "Love-King" on Maheśvara and call the runaway by his name.

If you want a pregnant woman to give birth promptly and safely, put "Moon-Love" on Yama and [everything] well!

When you are submitted to a spell and you want to cast it back, put "Solar Disk" on Rākṣasa and pray to him.

If you want someone to catch "illnesses [caused by] wind", put "Prominent in Discussions" on Vāyu and pray to him.

If you want to stop illnesses, sores, abscesses and blotches, put "Love-King" on Yama and beseech him.

If you want to stop long bleeding red hemorrhoids, put "Solar Disk" on Śakra and pray.

If you want to stop a rain difficult to submit, put "Love-King" on Śakra.

If you want to stop a drought and make rain fall, put "Prominent in Discussions" on Varuṇa.

If you want to stop belly aches and headaches, put "Solar Disk" on Yama.

If you want to come to a decision in a dispute, put "Solar Disk" on Maheśvara and call the twenty-eight Mansions.

If you want to confer to public and private matters [the character of] holy deeds, put King-Love on Śakra.

If you want to obtain cereals in an auspicious year, put "Prominent in Discussions" on Śakra.

If you want tranquility in the house, put "King-Love" on Vaiśravaṇa.

If you want to stop "business of mouth and tongue" (gossip), put "King-Love" on Maheśvara.

If you want to stop monsters and bad dreams, put "Solar Disk" on Yama.

If you send a messenger far away and want him to come back early, put "Prominent in Discussions" on Vāyu and all of a sudden he will come back.

In this way, match each one and pray: what you are thinking of will certainly happen. When matching, recite the fundamental spell and [make the fundamental] seal. Next, cast seals and spells to have the [holy ones of] the three classes (Buddha, Padma, Vajra) protect your own body, using the usual seals.

The Seal of the Hook to captivate altogether (tsugō-shō-kōin 都合摂鈎印): both hands are tied [with the fingers] inside, put on the top of the head and untie [it]. The spell: oṃ sara sara, Heaven and Earth altogether, barred, barred, hūṃ hūṃ phaṭ. Next, make the seal to match [both trays?] (taiin 對印) and the seal of the sword of the Immovable One (Fudō-katsuga-in 不動渇誐印, Acala-khaḍga-mudrā).

The spell: hūṃ hūṃ kiji kiji hūṃ phaṭ svāhā.

Next, the seal to tie the boundary (kekkai-in 結界印) in the ten directions: on the soil, on the side walls and in the air, cast the seal as well as the spell.

Next, with the thread corresponding to this [boundary], the spell: om ki ye ye ye hūṃ.

This ritual, in India, (Tempō-koku 天法國 for Tenjiku-koku 天竺國), is perpetuated in Buddhist monasteries (bodai-ji 菩提寺). Of this instrument (chōdo 調度), there are not many kinds. [Every] time, people call it a miraculous method.

Rules for the Diviner's Plate of the Holy Deity, in one volume.

APPENDIX:

Sequence of the Rite for the same Deity, in one volume.

First, the seal and the spell to purify the threefold deeds [of body, speech and mind].

Next, the spell and seal to protect one's body.

Next, facing Jian [top of Sagittarius], receive three times Jian and swallow it (?)

Next, three times seven times the heavenly drum.

Next, facing the Venerated One, a threefold salutation.

Next, getting to the seat. Next, cleaning hands with perfume.

Next, cast a blessing (kaji 加持, adhisthāna) and sprinkle water on the terrace (the altar), on the offerings and all inside the room to cleanse it completely.

Next, proclaim the intention. Next, beseech the spirits separately.

Next, the spell and seal of the Adamantine Wheel (Daikongō-rin 大金剛輪, Mahācakra).

Next, the spell and seal of the round terrace (rindan 輪壇).

Next, the spell and seal for the upper siddhi (ritual realization).

Next, the "heart" (i.e. short) spells and seals for the concentration (samādhi) of the three classes (Buddha, Padma, Vajra).

Next, the stanzas for the threefold edge (santō 三刀, trident? cf. T. 920 i 7a28).

Next, the seal of the Tathāgata's fist.

Next, the visualization of the bodhimaṇḍa (dōjō-kan 道場觀).

Next, the spells and seals to exhort the Holy Multitude on the tray of Heaven.

Next, the seals for the associated Deities on the tray of Heaven.

Next, the spells and seals to exhort the Holy Multitude on the tray of Earth.

Next, the seals for the associated Deities on the tray of Earth.

Next, the spells and seals for the twenty-eight Mansions and the thirty-six Animals.

Next, the spell and seal for the spirit of the soil (jishin 地神, instead of 申).

Next, the spells and seals to expell (hijo 避除) evil influences and tie the boundary (kekkai 結界, sīmā-bandhana).

Next, the spell and seal for the Jade Woman—first address her and use [the seal] next.

Next, the spell and seal to proclaim the samaya (the "convention" between officiant and spirits).

Next, the spell and seal for the arghya (aka 閼伽 : water to wash ritually the feet of the Holy Guests). Next, the spell and seal for the flower seat [where the Deity take place]. Next the stanzas of welcome.

Next, the spell and seal for the arghya. Next, the spell and seal for perfumes.

Next, the seal for offering flowers. Next, the spell and seal for burning incense.

Next, the spells and seals for [offering] drink, food and light. Next the spell and seal for the general offering.

Next, the seal for the Adamantine Wheel.

Next, with clasped hands, recite three times the names of the Multitude on the tray of Heaven, of the twenty-eight Mansions and the thirty-six Animals. Next, recite two times the names of the seven Planets and the nine Deities (Nava-graha?).

Next, the "heart" spells and seals for the concentration of the three classes.

Next, the spell and seal for the boundary of the soil. Next, the spell and seals for the limits at the sides and corners. Next, the spell and seal for the boundary of the upper side (ceiling).

Next, the spell and seal to match [the trays], whether you match the trays with a string or not.

Next, the spell and seal to protect one's body.

Next, take a rosary and turn it three times on the tray of incense, which you put on its own position.

Next, cast the "radical" seal (i.e. the proper seal for the principal Deity).

Take the rosary and recite the spell of the required Deity according to your intention; this recitation being completed, put the rosary on its own position.

Next, [turn] the perfumes to the left.

Next, [offerings of] flowers, perfumes, burning [incense], drink and light.

Next, a general offering.

Next, the vow.

Next, arghya [water].

Next, direct [your own merits towards other beings].

Next, the boundary [around the altar has to be removed].

Next, send [the Deities] away.

Next, the seals and spells of the three classes to protect your body.

Next, leave the hall.

Sequence for the Rite of the Holy Deity.

First collation (kō 校 instead of 交) completed
Copy of Kōzen[4].

(4) Kōzen 興然., alias Chikai 智海 or Rimyō-bō 理明房 (1120-1203), Shingon monk of the Kanshūji 勧修寺 near Kyōto. Master of Mongaku 文覚, Kakuzen 覚禅 *et al.* See Mikkyō Daijiten, p. 518b).

p.347 p.346

No. 1275

聖歡喜天式法

三藏法師般若惹羯羅撰

若於聖天法大欲開靈驗者。先造立天地盤。則天盤長三寸又四寸。地盤長方七寸。以有乳木及香木。一日之內造之。天地共以白木作之。造畫時不可見下劣之人。必必精進潔齋。以吉日爲之。依通法擇日。合耳一頭天盤圓作。觀東方安葉上唵字。即變成日王歡喜天。頭上在日輪於俗形而有瞋相。面容赤色。右手持吠瑠璃收胸上。左手持獨股收左腰。摧埵部主名無憂大將。被七阿僧祇眷屬圍繞。居青石上

南方葉上覩爾字。即變爲愛王歡喜天。似法師形。及其鼻胸下如面目等。右手持團餅安結跏上。左手持蘿富根擧左肩間。野干部主名象頭大將。十八俱胝被眷屬圍繞。居赤石上。

西方葉上覩頡哩字。即變爲月愛歡喜天。其形美女也。頭有花鬘。右手持寶鏡。左手支頰。以寶篋爲□足。端正殊妙色。一牙部主名髭髻大將。一百四千俱胝眷屬被圍繞。座虎皮上。

北方葉上覩忙字。即變議特歡喜天。其形青色如憍尸迦天。左右手各作刀印。收各方腰。龍象部。主名頂行大將。一倶胝那臾多眷屬圍繞踞黑石

次明地盤事。東方安帝釋天。東南方安火天。南方安炎魔天 西南方 安羅刹天 西方安天。西北方安風天。北方安毘沙門天。東北方安大自在天。安廿八宿卅六禽。如是次第建立之矣。天盤四天共一體也。非異體者。若中□亦安多波天無妨礙

次召請印 以二小指二無名指相鉤向內。以二中指立相叉。又以二頭指各竪付中指。以二大指亦竪付近頭指側。大指去來。明曰

四天通用 唵鑁迦羅二合主拏爾去縛哆野二合

次用普印伴呪曰

唵鑁迦羅二合三萬眷屬從 恒河沙守護自他祈祈決定急急如律令

次地盤來等召請印。作帝殊羅施印。以二小指二無名指叉於掌內竪。二中指頭相捻。以二頭指各加中指背節下半分。大指來去。呪曰

唵一鑁都嚕二波羅厤馱儞曳三莎訶 通八方天

次二十八宿三十六禽召請印 用輪壇印通 呪曰

唵知里安疑嚕儞曳莎訶

次請一切諸天類等印呪。 金剛合掌立二空去來。呪曰

p.348

富順愛神相合部類宴坐引入伴族一億二億一切諸頭頭契來入入入娑婆呵

次次供養契印。悉求他之中云云

盛冥文符



裏菜甲耳

貼盛符



四對裏

書斷也

右欲望官位爵祿者。以日輪天加帝釋天

若欲令他熱病者。以日輪天加火天王

若欲得福德者。以月愛天加毘沙門天祈之

若欲得他愛念者。 以月愛天加毘沙門天使者。呼二十八宿

若欲勝兵軍者。以日輪天加大自在天。呼一萬眷屬

若欲得人心遂吾思者。以議特天加炎魔天

若一切人欲被愛敬者。 以愛王天加毘沙門天

若欲得他人財寶者。以月愛天加大自在天

若夫妻之中欲令愛念者。 以月愛天加帝釋天

若夫妻之中欲令相離者。 以議特天加水天王

若欲忽死敵惡人怨敵者。 以愛王天加羅刹天

若從者逃走欲令還來者。 以愛王天加大自在天。呼其從者姓名

若懷妊之女早安欲令産生者。 以月愛天加炎魔天好矣

若被呪咀時。欲被還者。以日輪天加羅刹天祈申之

欲令他人風病者。以議特天加風天祈之

欲止病瘧瘧疸一切瘧病。 以愛王天加炎魔天願祈之

欲止長血赤痢者。以日輪天加帝釋天祈申

欲止雨降雖者。以愛王天加帝釋天

欲止旱魃降雨者。以議特天加水天王

p.349

欲止腹病頭病者、以日輪天加〻〻天
欲遂論議決使者、以日輪天加大自在。吽二
十八宿等
欲付公私遂所聖事者。以愛王天加帝釋天
欲得惬年穀者。以議特天加帝釋天
欲家內靜者。以愛王天加毘沙門天
欲止口舌事者。以愛王天加自在天
欲止物怪惡夢者。以日輪天加炎魔天
欲使者遣遠早返來者。 以議特天加風天忽
返來
如是一一合法對祈申。所念之事必成就。對
時誦根本呪印云云
次結三部護身印明依諸通印
都合攝鉤印。二手內縛置頂上散。呪曰
唵薩羅薩羅天地都合禁禁吽吽跓
次結對印不動謁哦印。呪曰
吽吽吉儞吉儞吽泮半音娑婆呵
次十方結界印 地結方牆虛空結印等眞言
亦爾云云
次以糸對之。呪曰
唵乞曳曳曳吽
件法天法國於菩提寺所傳也。 其調度不多
類。時人皆號驗法焉

p.350

聖天式法一卷
（附）
同天次第一卷
先淨三業印眞言 次護身眞言印 次向建
受三度建呑之 次天鼓三七返 次向本尊
禮三返 次著座 次塗香淨手 次加持灑

p.351

水散壇上并供物及室內悉令清淨蒙白
事由 次神分祈願 次大金剛輪眞言印
次輪壇眞言印 次勝悉地眞言印 次三部
三昧心眞言印 次三刀偈 次如來拳印
次道場觀 次天盤聖衆勸請明印 次天盤
伴天印 次地盤衆勸請明印 次地盤伴天
印 次二十八宿并三十六禽明印 次地申
明印 次避除結界明印 次玉女眞言印但申
之次用 次示三昧耶明印 次閼伽明印 次
花座明印 次善來偈 次閼伽明印 次塗
香明印 次花供印 次燒香明印 次飲食
燈明印 次普供養明印 次大金剛輪明印
次合掌誦天盤衆二十八宿三十六禽名號
三返 次誦七星并九天名號二返 次三部
三昧耶心明印 次地結明印 次方隅界明
印 次上方結界明印 次對印明 若以糸
對盤或不然、次護身眞言印 次取珠三迴
香盤置本處 次結根本印 取珠念誦任意
要天呪 次念誦了去珠在本處 次左方塗
香 次花塗燒飲燈 次普供養 次祈願
次閼伽 次迴向 次結界 次奉送 次三
部護身印明 次出堂
聖天次第一卷

一交了 與然之本

COMPTES RENDUS

«Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Vietnam». Traduction et présentation de Georges Boudarel, Lydie Prin et collaborateurs. Édition l'Harmattan, Paris 1987, 227 pages.

Il faut savoir gré à G. Boudarel et son équipe d'avoir eu la bonne idée de traduire en français, les travaux des deux chercheurs vietnamiens sur cet aspect très peu étudié de l'ancien Vietnam. Il s'agit en l'occurence de l'article «Le Développement de la propriété privée dans le Vietnam d'autrefois» de NGÔ Kim Chung paru dans la revue vietnamienne «Études économiques» N° 85 de juin 1987 à Hanoi; et d'une série d'articles de NGUYỄN Đức Nghinh sur «l'Évolution de la propriété foncière au Vietnam sous les Tây Sơn, Étude comparative des cadastres de 1789-90 et 1805» parus successivement à Hanoi en mai 72, juin 73, avril et août 74, et octobre 76 dans la revue «Études historiques». Il est inutile de rappeler que nos deux auteurs vivent au Vietnam sous le régime socialiste. Ils ne se sont pas contentés d'exploiter les anciennes Annales impériales pour ressusciter le Vietnam des siècles passés. Ils voudraient écrire une histoire plus véridique, sans être astreints à des considérations ou des impératifs politiques et idéologiques actuels. Avec les nouvelles données qu'ils ont trouvées, leur intention est d'échaffauder une «nouvelle histoire» dont ils n'osent pas s'avouer être des adeptes lointains, prudents et pragmatiques, comme on veut bien le croire. En vérité, ils voudraient dégager un panorama du passé vietnamien, sans donner l'impression d'être «une chorale chantant à l'unisson la même partition officielle». Cette remarque de G. Boudarel a le mérite d'attirer l'attention des lecteurs sur la tâche — ô combien difficile — de ces chercheurs et historiens à la recherche d'une perspective qui comporte à la fois l'exaltation de la cause nationale en même temps que la découverte dans le passé des racines profondes ou des justifications du mouvement politique d'aujourd'hui. Mais hélas, les faits sont là, et ils démentent les thèses staliniennes selon lesquelles il existe partout un enchaînement de modes de production : communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, etc. A la lumière des travaux de NGÔ Kim Chung sur l'évolution de la propriété à partir des textes du XIe siècle et le dépouillement méticuleux des registres de 43 communes de la sous-préfecture de Từ Liêm de 1789-90 et de 1805, on est arrivé à quelques vérités premières à savoir : la prédominance de la propriété privée et le dynamisme des petits propriétaires... Pour avoir subi un dogmatisme stérile et antisocial, et aussi par suite d'une myopie politique cherchant à faire table rase du passé, les théoriciens du Parti et les autorités communistes ont commis la désastreuse erreur de saper cette paysannerie en imposant la réforme agraire de 1956 au Nord-Vietnam, et dans le Sud après 1975. A la fois épigones et

victimes d'une obédience stalino-maoiste abâtardie, ils ont détruit la propriété privée, le «lopin familial» si cher aux paysans et cette dislocation aveugle laisse encore des traces jusqu'à nos jours, malgré les atermoiements, les tergiversations d'une politique indésirable. Malgré son règne trop court, l'Empereur Quang-Trung a su en 1789, date mémorable à plus d'un titre, relever la production agricole en favorisant les petits et les moyens propriétaires. De plus, il a eu la sagesse de n'entreprendre aucune réforme agraire...

Nous devons féliciter les deux auteurs pour leurs travaux de bénédictin. La traduction française de G. Boudarel et de ses collaborateurs nous a permis de mieux connaître l'état rural du Vietnam des derniers siècles. En vérité les travaux actuels des 2 auteurs ne résolvent rien pour le moment. Ils posent au contraire, de nouveaux problèmes : approfondissement des recherches, traduction des textes anciens, estampage et déchiffrement des stèles, exégèse des manuscrits, etc. en somme un travail qui demande l'aide d'autres chercheurs tant vietnamiens qu'occidentaux et asiatiques. Durant la période française, nombreux sont les chercheurs français et vietnamiens de la fameuse École Française d'Extrême-Orient. Nous pouvons citer les travaux du Professeur P. Gourou sur «les Paysans du Delta tonkinois» qui restent un des précieux témoignages sur la vie paysanne des quarante premières années du XXe siècle. Les travaux de Y. Henry, de C. Robequain, etc. sont des modèles de recherche objective et scientifique... La lecture des articles de NGÔ Kim Chung et NGUYỄN Đức Nghinh nous fait connaître l'importance des ouvrages écrits en chinois par les érudits vietnamiens du XVIIIe et XIXe siècles, tels que LÊ Quý Đôn, PHAN Huy Chú, sans compter les documents laissés par les Chinois eux-mêmes. Des livres tels que le «Phủ Biên Tạp Lục» (Miscellanées sur les Marches-frontières) de LÊ Quý Đôn, ou encore l'ouvrage encyclopédique «Lịch Triều Hiến chương loại chí» (Monographies des différents règlements des dynasties successives) de PHAN Huy Chú méritent d'être traduits en français, parce qu'ils sont des mines de renseignements précieux pour ceux qui s'intéressent au Vietnam d'avant l'implantation française.

Le livre de nos deux auteurs comporte en outre un bon Index des noms communs vietnamiens. On y relève de nombreux termes qui sont maintenant presque oubliés comme par exemple : Xâm canh, O' đợ, Tô rẽ, etc. C'est une bonne contribution de l'équipe des traducteurs de G. Boudarel. Naturellement, la traduction du vietnamien en français, n'est pas un travail de tout repos, surtout pour des termes comme : Làng, Xã, Thôn, Hương, etc. quand on pense qu'il n'y a pas de véritable correspondance de ces termes avec ceux en français. D'ailleurs pour les mots : Hương et Thôn, qui viennent directement du chinois, leur signification est assez floue et même pour le mot : Hương, les Chinois eux-mêmes ne sont pas d'accord entr'eux.

Les textes de NGÔ Kim Chung et de NGUYỄN Đức Nghinh, ont été présentés aux lecteurs par deux introductions, l'une de Lydie Prin sur «les problèmes agraires du Vietnam au XVIIIe siècle et les Tây Sơn», l'autre de G. Boudarel : «Un quantitativiste artisanal à l'œuvre dans l'atelier de Hanoi» de la page 7 à 63. Cette longue introduction de G. Boudarel mérite particulièrement notre attention sur ce qui concerne l'École Française d'Extrême-Orient et les «assistants vietnamiens» qui y travaillaient aux premiers temps de la colonisation française. G. Boudarel nous a fait connaître certains aspects méconnus de l'EFEO par exemple : le recrutement des collaborateurs vietnamiens, et de certains administrateurs civils français, la sympathie de C. Maître, Directeur de l'École en 1907 pour le mouvement

rénovateur de PHAN Chu Trinh ... et cela grâce à la révélation de A. G. Haudricourt sur l'existence d'une correspondance entre Cl. Maître et L. Finot. M. Boudarel a bien fait de nous signaler que «l'EFEO accueillit comme collaborateurs, des administrateurs coloniaux qui devaient jouer par la suite un rôle clef au Bureau des Affaires politiques et des service de la Sûreté. On peut citer les noms de Louis Marty et de Jean Przyluski. Tous ces deux administrateurs «sont correspondants de l'EFEO et ne sont jamais membres en titre.» ... Boudarel s'est ensuite longuement étendu sur les chercheurs vietnamiens de la première heure à l'EFEO. Ces derniers d'une rare compétence et d'une vaste érudition, sont très appréciés des membres français de l'École, — il y avait heureusement des membres français «qui étaient loin d'être des colonialistes à tous crins». Ces chercheurs vietnamiens n'ont jamais été reconnus comme membres de l'École. Il en est ainsi de NGUYỄN Văn Tố, personnalité d'une exquise aménité et que d'ailleurs nous avons connu personnellement, habitant la même rue que lui (la Rue des Tasses, à Hanoi). Tố a été hautement considéré comme ayant une triple culture : vietnamienne, chinoise et française. Il allait toujours à pied, de chez lui à l'EFEO, sans jamais oser monter dans un pousse-pousse tiré par ces pauvres paysans infortunés. Il était toujours affublé d'un chignon anachronique qui faisait l'objet de dérision de la revue satirique «Phong Hóa» de ce temps. Le jour où il dut se séparer de son chignon à la suite des moqueries gentilles et réitérées, ce fut un grand événement médiatique à Hanoi. NGUYỄN Văn Tố a été très apprécié de l'intelligentsia vietnamienne. Ses comptes-rendus critiques des livres dans le Bulletin de l'EFEO, et dans le Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel de Hanoi, ses réponses aux questions des lecteurs de tout horizon, sont encore dans toutes les mémoires. Sa mort en 1947 fut une grande perte pour les lettres vietnamiennes... TRẦN VĂN Giáp (1899-1973) fut un chercheur éminent sur le Bouddhisme. Pendant son séjour en France, il a enseigné le vietnamien à l'École Nationale des Langues orientales de Paris en même temps qu'il poursuivait ses recherches à l'Institut des Hautes Études Chinoises à la Sorbonne. En 1970, il a fait paraître un travail admirable sur les sources de la Littérature et de l'Histoire du Vietnam ... En somme, l'intérêt de l'introduction de G. Boudarel est de nous signaler la grande nouveauté de NGÔ Kim Chung et NGUYỄN Đức Nghinh qui voudraient avec leurs modestes moyens, créer une forme d'Histoire nouvelle et qu'ils sont non pas les disciples, mais les réels continuateurs des chercheurs français et vietnamiens de la première génération.

NGUYỄN Trần Huân.

G. Boudarel, «Un lettré catholique vietnamien du XIX[e] siècle qui fait problème : NGUYỄN Trường Tộ», in *Catholicisme et Sociétés asiatiques*. Édition l'Harmattan, Paris 1988, de la page 159 à 204.

Dans le cadre du séminaire franco-japonais «Religions et Sociétés asiatiques» tenu à l'Université Sophia (Tokyo) du 29 septembre au 4 octobre 1986, G. Boudarel nous a brossé la vie et l'œuvre remarquable de NGUYỄN Trường Tộ (1828-1871), ce patriote vietnamien de religion catholique qui a essayé, mais en vain de sauver le Vietnam de sa torpeur millénaire et de le mettre sur la voie de l'occidentalisation, comme l'ont fait admirablement à la même époque, le Japon ou à un moindre degré, la Thaïlande. NGUYỄN Trường Tộ peut être considéré comme un homme universel puisqu'il a été poète, stratège, homme d'État, Ingénieur des Ponts et Chaussées,

architecte, théoricien économique... Il était originaire de la commune de Xã Đoài (au Nghệ An) réputée pour ses fameuses oranges. Pourtant la plupart des Vietnamiens ne savent pas que ces oranges sont issues d'une variété d'oranges espagnoles implantées par les soins de Tộ dans son village natal et ses environs. Tộ est connu par ses 43 suppliques adressées au roi Tự Đức, un fin lettré, non despote, mais qui n'a pas su appliquer les recettes de Tộ, pour sauver le pays de l'invasion française. Il a été mal conseillé par son entourage immédiat, formé de vieux mandarins conservateurs, confinés dans le pays, alors que Tộ, grâce aux Missionnaires français, a visité de nombreux pays d'Asie et d'Europe. Tộ a bien connu le Paris du milieu du XIXe siècle. Mal vu de l'aristocratie mandarinale qui le considérait comme un valet des Français, Tộ, ce patriote réformateur et pragmatique, avait tout fait pour tirer le Vietnam du marasme économico-social et préserver son indépendance. L'historien TRẦN Văn Giầu qu'on ne peut suspecter d'anti-communisme, a reconnu dans son grand ouvrage de 565 pages sur l'évolution de la pensée au Vietnam, que le roi Tự Đức a beaucoup apprécié Tộ et l'a protégé durant ses deux séjours à Huê. Mais hélas, la machine bureaucratique a eu raison de Tộ. Le roi, englué dans sa faiblesse et ses contradictions n'a pas su réagir à temps pour juguler l'inexorable décadence du royaume, et à la disparition de Tộ en 1871, presque tout le Vietnam était déjà sous administration française. Tộ, ce patriote méconnu et incompris, a été injustement oublié des biographes français et vietnamiens. Sa philosophie, ses théories socio-économiques sont à peine effleurées par les chercheurs dont le meilleur livre en langue vietnamienne est peut-être l'ouvrage de TRẦN Văn Giầu cité plus haut. En français nous avons heureusement quelques travaux d'une grande valeur, comme ceux de TRƯƠNG Bá Cần, Võ Đức Hanh, Cao Huy Thuân, publiés en Europe...

La conférence de G. Boudarel est en quelque sorte une mise à jour de tout ce qui a été écrit sur NGUYỄN Trường Tộ. Dans sa conclusion, notre conférencier a émis le vœu de voir publier un jour l'intégralité de l'œuvre en chinois et en quốc-ngữ de ce Viètnamien, chrétien et traditionaliste, patriote ardent mais tolérant, largement ouvert «aux quatre vents de l'esprit».

NGUYỄN Trần Huân.

A) J. E. Van Lohuizen-de Leeuw, *Indo-javanese metalwork*, Linden-Museum Stuttgart, Staatliches Museum für Völkerkunde, 1984.
B) Pauline Lunsingh Scheuerler and Marijke J. Klokke, *Divine Bronze-Ancient Indonesian Bronze from A.D. 600 to 1600*. E. J. Brill Leiden 1988.
C) John N. Miksic, *Small Finds : Ancient javanese gold*, National Museum, Singapore 1988.

Les références à ces trois catalogues seront exprimées dans la suite de ce compte rendu par les lettres A, B ou C, suivies du numéro de la pièce.

Le parti iconographique des temples des grandes religions de l'Inde impose, pour une part non négligeable, sa forme à l'architecture qui doit supporter le peuple des statues. Il faut que le nombre et les dimensions des niches soient suffisants pour recevoir les images et que la surface des murs soit assez étendue pour que l'on puisse y sculpter les reliefs. Ces contraintes sont apparentes sur le monument lui-même mais le parti iconographique est parfois exprimé d'une façon cachée, dans le dépôt de fondation ou le mandala servant à implanter le monument, soit par des symboles

désignant les divinités ou un aspect de celles-ci, soit par des statuettes les représentant.

Les trois excellents catalogues, groupés ici par le hasard de leur date de publication, montrent plusieurs pièces destinées à des mandala ou à des dépôts de fondation, ce qui permet, pour une part, de préciser leur nature. Il existe une hiérarchie des métaux : l'or est plus précieux que l'argent, lui-même plus précieux que le bronze ; ceci a été exprimé sur un petit vase découvert à Muara Jambi, au Candi Tinggi, enterré entre le temple et la terrasse qui le précède. Ce petit vase globulaire est confectionné à l'aide de trois métaux : le col est en or, la partie supérieure hémisphérique en argent et la partie inférieure, de même forme, en bronze. De même, dans les traités sanscrits d'architecture, qui comprennent de longs chapitres sur l'iconographie, l'objet d'or a non seulement une plus grande valeur marchande mais aussi une plus grande valeur spirituelle ; par exemple dans le Manasara, il est dit que : "The fruit of worshipping a gold linga is heavenly beatitude"[1]. Si l'on voulait atteindre cette béatitude, tous les linga devraient être en or ; il n'en est rien car les mêmes traités donnent des indications sur la confection des linga : ceux de métal doivent être massifs[2], ce qui élimine bien des possibilités en raison de la rareté du métal. Mais cela supprime aussi la tentation de confectionner un linga en bronze doré. Il est donc probable que le choix des représentations en métal des divinités doit dépendre de recommandations ou d'interdits de cet ordre ; ainsi il est tout à fait remarquable de constater l'absence, dans l'iconographie de bronze javanaise, de représentations de Durga alors que sa figuration en pierre est si abondante. Cet interdit ne s'appliquerait ni à Ganesha, ni à Agastya, qui sont cependant des éléments du même parti iconographique[3].

L'or est rare à Java et, malgré les mentions de l'épigraphie, il est probable que le métal venait soit de Sumatra, soit de Sulawesi ; toutefois, plusieurs mines sont exploitées dans la région de Banten et de Cikundang, au moins depuis le XIX[e] siècle (C p7) et l'on peut remarquer que c'est à proximité de Serang, à Banten Guirang, que le premier atelier ancien d'orfèvre de Java a été découvert, dans une fouille archéologique récente (1988). Dans cet atelier, en activité sans doute au IX[e] siècle, l'on utilisait comme fondant le borax[4] et Miksic (C p9) signale un atelier dans le Nord de Sumatra, à Kota Cina, en activité du XII[e] au XIV[e] siècle, où l'on employait également le borax. Si la plupart des pièces décrites dans le catalogue C sont des objets de parure pour les humains, vivants ou défunts, et pour les statues des dieux, on peut observer plusieurs éléments destinés à des mandala ou à des dépôts de fondation. Ces dépôts sont décrits dans les traités : le Mayamata indique pour un temple de Visnu : «Pour le sanctuaire de Visnu, le dépôt comporte un disque d'or, ainsi qu'une conque, un arc, un gourdin et une épée en or ; l'arc et la conque sont à gauche, l'épée et le gourdin à droite, devant il faut placer un Vainetaya en or». Les disques d'or (C n° PC 189, provenant de Malang, et C n° PC 338, de Java Est)

(1) Prasanna Kumar Acharya, *Architecture of Manasara,* deuxième édition 1979, t. IV, p. 541 (ch. LII, verset 340).

(2) B. Dagens, *Mayamata* II, IFI 1976, p. 320, ch. XXXIII, versets 153-155. Le petit linga d'or découvert à Bowugan, à proximité du Borobudur, est massif.

(3) Ce type de restriction n'est pas mentionné dans le Manasara où Durga peut être réalisée en n'importe quel matériau. Manasara *op. cit.*, t. IV, ch. LIV, verset 4.

(4) L'usage du borax, comme fondant de l'or, est connu au moins depuis le début de l'ère chrétienne ; il est signalé par Strabon et Pline l'ancien par exemple, R. J. Forbes, *Studies in ancient technologie,* 1964, t. VIII, p. 174.

doivent faire partie d'un dépôt de ce genre. Le paon (C n° PC 185, de Java Est) doit venir d'un dépôt de fondation d'un temple de Sanmukha décrit ainsi : « Le dépôt de fondation de la demeure de Sanmukha comporte svastika, rosaire, lance, disque, coq et paon d'or»[5]. Le lotus (C n° PC 187, découvert à Malang) doit provenir d'un temple de Laksmi ; on peut le rapprocher d'un dépôt d'un des petits temples khmers situés autour du Phnom Bakheng, le Prasat Sok Kro op, construit à la fin du IXe siècle. Une autre pièce d'or semble destinée à l'architecture : le lotus (C n° PC 040, découvert près de Wonosobo) daté par Miksic entre le XIIIe et le XVe siècle, tout en faisant bien remarquer que, dans la région de Dieng, les vestiges de cette période sont rares. Ce lotus porte, à son revers, un anneau de suspension et, au centre, des griffes interprétées comme un bouton de fleur mais qui devaient retenir une pierre précieuse, ce qui n'est pas contradictoire. Cet objet devait être suspendu sous un dais abritant une statue, soit dans un temple, soit sur un char processionnel.

A Java, l'or et l'argent étaient probablement purifiés sur place par coupellation, plusieurs fragments de creusets très poreux ont été retrouvés à Banten lama[6] et à Banten Guirang. L'argent est peu représenté dans ces collections : une statuette de Manjusri (A/20, période de Java central) où l'emploi de l'argent coïncide sans doute avec la volonté de figurer la jeunesse de la divinité, un petit bol (A/169, de la période de Java Est) et une statuette d'Awalokiteswara (B/27, de la fin du IXe ou du début du Xe siècle). La fragilité du métal explique la rareté des pièces conservées.

Un certain nombre des images de bronze découvertes à Java proviennent directement de l'Inde ou des autres états hindouisés de l'Asie du Sud-Est ; elles sont destinées aussi bien au culte bouddhique qu'à l'hindouiste mais elles ont dû atteindre Java en deux vagues successives. Il est probable qu'après l'élan initial des environs du Ve siècle, qui a suscité une architecture qui a évolué indépendamment de ses modèles, les apports culturels de l'Inde ont dû être sporadiques mais il y a eu, probablement au VIIIe siècle, une vague plus importante ; c'est à ce mouvement que doivent appartenir les pièces A/1, B/1 et B/8. Il y eut ensuite un nouvel apport important de l'Inde, au début du IXe siècle, qui transparaît même dans l'architecture avec l'adoption de la technique du double parement. A cette deuxième vague, qui n'a pas atteint les autres états hindouisés, doivent se rattacher les pièces A/30 et B/14 à B/17.

D'autres pièces, bien qu'elles soient javanaises, dépendent avec évidence de modèles indiens, par exemple B/30. Ce boddhisattva, dans cette même attitude, a servi d'exemple, avec de multiples variantes, aux 720 reliefs extérieurs des chapelles du Candi Sewu ; le modèle devait donc être présent dans le centre de Java aux environs de 775.

Comme le remarquent les auteurs de B, ces statuettes peuvent provenir de mandala ; c'est évident pour le porte-étendard B/52 mais c'est probablement aussi le cas pour les pièces A/2 à A/11 du panthéon mahayanique et pour B/19, B/30 ; la statuette d'or B/41, représentant Wairocana, doit être l'élément central d'un mandala dont les autres divinités étaient d'argent et de bronze ; B/42, B/43, B/44, B/48, B/51 et B/53 sont du même panthéon. Le début de la complexe liturgie du

(5) Cette citation et la précédente sont empruntées à B. Dagens, *Mayamata*, t. I, 1970, ch. XII.

(6) Hasan Ambary, Halwany Michrob, John N. Miksic, *Catalogue of Sites Monuments and Artifacts of Banten*, Jakarta 1988, p. 73.

mandala s'accomplit ainsi[7] : après avoir choisi un lieu proche de la mer ou d'une rivière, ou encore d'un temple, l'officiant nettoie soigneusement l'espace puis il touche la terre avec un wajra; par ce geste, la terre se trouve transformée symboliquement en diamant. On procède ensuite au dessin proprement dit à l'aide de deux cordes, l'une servant à délimiter l'extérieur du mandala, l'autre les divisions internes puis l'officiant évoque les divinités en commençant par le centre, c'est sans doute à ce moment que sont mises en place les images. Il est probable que ce genre de tracé était éphémère, puisque destiné à la méditation d'un seul, et les images devaient servir plusieurs fois. La fouille pratiquée sous le temple central du Candi Sewu a montré que le monument, comme l'avait pressenti F. D. K. Bosch, était construit sur un mandala (c'est aussi le cas d'un des temples bouddhiques d'Angkor, le Prasat Bat Cum) mais, là, les divinités sont symbolisées par leurs attributs, l'encens ou un instrument de musique. Stutterheim a, le premier, observé que les bronzes javanais bouddhiques sont beaucoup plus nombreux que les hindouistes; il pense que c'est en raison des rites pratiqués et c'est sans doute la complexité de la théogonie bouddhique exprimée dans les mandala qui a nécessité l'abondance des images. Il semble, de plus, que l'on n'ait pas pratiqué de liturgie hindouiste du mandala à Java.

Les objets destinés aux cultes sont nombreux dans ces collections, en particulier les wajra. Ces objets sont utilisés par le desservant pendant les cérémonies pour sacraliser l'espace où elles doivent se tenir. Mais les wajra peuvent également servir à délimiter l'espace d'un temple : par exemple au Candi Gumpung, à Muara Jambi, élevé sur un mandala, des wajra de fer ont été découverts dans les angles internes et sur les axes de l'enceinte du temple. Ils ont sans doute été enterrés après la cérémonie de transsubstantiation du sol sur lequel devait être érigé le temple. La plupart des autres objets de bronze, plateaux, cloches ou cuillère à encens, sont destinés au culte et l'on peut constater combien les rites pratiqués à Java étaient restés proches de ceux de l'Inde. Les lampes étaient indispensables aux cérémonies dont toute une partie se déroulait derrière des portes hermétiquement closes; la plupart des fermetures des cellas que l'on peut restituer sont internes et, sauf de rares exceptions, il n'y a pas d'autres ouvertures que la porte. Beaucoup de ces lampes devaient être suspendues au plafond des cellas, qui cachait l'encorbellement.

Ces quelques notes ne laissent qu'entrevoir la richesse de ces catalogues où les précisions chronologiques (en particulier de B) sont neuves et l'abondance de la bibliographie en fait des instruments indispensables pour l'étude de l'iconographie javanaise.

J. Dumarçay.

Claudine Salmon, *Literary Migrations. Traditional Chinese Fiction in Asia (17th-20th centuries)*. Pékin : International Culture Publishing Corporation, 1987, 11-VI-661 p.

Le dernier ouvrage de Claudine Salmon était une volumineuse étude de la littérature en langue malaise produite par la communauté chinoise d'Indonésie. Une bibliographie de plusieurs milliers de titres accompagnée d'un essai historique

(7) Ces indications sur la liturgie du mandala sont empruntées à Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, Paris 1974, ch. IV.

mettait à jour un pan totalement négligé de la littérature malaise dont les historiens devront s'accommoder : il n'est plus possible d'ignorer l'importance de cette production, à une époque où ce que l'on a baptisé «littérature indonésienne moderne» était encore dans les limbes, et il faut désormais reconnaître que la «modernité» n'a pas eu son origine qu'en Europe. Publiant dans le même temps une longue série d'articles consacrés à des spécimens ou des aspects particuliers de cette littérature, l'auteur a décidé d'élargir à l'Asie entière le thème de cette recherche. Entreprise considérable dont le résultat est consigné dans ce gros volume dont une édition chinoise doit être également publiée à Pékin.

L'état des recherches dans ce domaine, très divers selon les pays, et l'immensité des connaissances linguistiques et littéraires requises rendait obligatoire le recours à une collaboration internationale. *Literary Migrations* réunit les contributions de dix-sept auteurs qu'il a fallu solliciter dans onze pays différents. L'ambition de l'éditeur n'était pas seulement de dresser l'inventaire des œuvres chinoises diffusées en Extrême-Orient, mais également d'envisager la façon dont elles furent accueillies et transmises et l'influence qu'elles purent avoir sur les littératures locales.

Les minorités nationales de Chine populaire (Bai, Zhuang et Yao, par exemple) n'ont pu être prises en compte. Aucune trace, par ailleurs, de traductions chinoises n'a été trouvée dans les catalogues de manuscrits ou les histoires des littératures birmane, lao et philippine. Le domaine exploré est donc celui des langues suivantes : coréen, manchou, mongol, japonais, vietnamien, thaï, khmer, malais et, pour l'Indonésie, malais, javanais, madourais, balinais et makassarais. Le traitement de ces diverses aires ne pouvait être égal ou uniforme. Les trois pages consacrées à la Thaïlande ne sont guère qu'une ébauche d'introduction à une étude pourtant très prometteuse ; le très sérieux article sur le Cambodge n'est qu'un premier coup de sonde ; et plusieurs auteurs, confrontés à un terrain pratiquement en friche (pour le manchou, le mongol, le vietnamien et le javanais), se voient obligés d'établir la liste des œuvres traduites avant d'aborder l'analyse de cet échange littéraire. D'autres régions sont plus favorisées : grâce notamment aux recherches très avancées de Cl. Salmon elle-même, le domaine insulindien est exploré de façon systématique et occupe près de la moitié du volume.

Les problèmes que posent le repérage, l'identification et l'analyse des traductions chinoises sont multiples. A commencer par le fait que les œuvres originales ont parfois existé dans plusieurs versions différentes et que les traductions d'une œuvre dans une même langue ont pu aussi être nombreuses, sans le plus souvent faire référence les unes aux autres et sous des intitulés parfois sans rapport avec le titre original. Ces traductions ne sont d'ailleurs pas toujours effectuées à partir d'un original chinois : nombre de versions mongoles furent adaptées de traductions manchoues ; c'est le cas également de la version coréenne du *Roman des Trois Royaumes* ; certaines versions khmères sont basées sur des traductions thaï ou vietnamiennes et la situation est plus complexe encore dans l'archipel indonésien où une histoire très populaire comme le *Liang Shanbo yu Zhu Yingtai* (titre malais : *Sam Pek Ing Tai*) connut de nombreuses adaptations en malais, javanais, madourais, balinais et makassarais sans qu'il soit possible le plus souvent de retracer le cheminement d'une adaptation à l'autre.

Ces traductions, dans pratiquement tous les pays considérés, ont circulé sous forme de manuscrits avant d'être imprimées et de connaître ainsi une plus large diffusion. Les manuscrits étaient généralement l'apanage d'une petite élite de nobles ou de lettrés, mais ils atteignaient dans certains cas un public plus étendu

grâce à l'institution des bibliothèques de prêt. Un exemple intéressant nous est fourni par un traducteur de Makassar (Célèbes Sud, Indonésie) qui parvint, dans les années 1930, à gagner sa vie en louant les manuscrits des quelque soixante romans qu'il avait lui-même traduits.

Le fonctionnement de ces bibliothèques de prêt nous est mal connu. Les ouvrages pouvaient être loués pour être lus en public ou dans un cercle d'amis. Ce n'est pas là le seul cas où l'oralité intervient dans la transmission des œuvres chinoises. La récitation d'adaptations ou d'imitations de romans chinois constitue un genre propre de la littérature épique mongole. On connaît d'autres exemples de récitation en Corée et au Cambodge. Autre type de transmission orale : de nombreuses adaptations de romans chinois furent jouées au théâtre, en chinois ou dans les langues vernaculaires, au Siam, au Cambodge, à Singapour, à Java et à Bali.

Bien que le développement historique du phénomène de traduction soit extrêmement difficile à retracer dans la plupart des pays concernés et bien que les premières traductions en coréen puissent remonter au VIIe siècle, ce n'est qu'au XVIIe, semble-t-il, que le mouvement prit une réelle ampleur. L'essor de la presse eut une influence de premier plan sur la diffusion de ces traductions : des œuvres littéraires demeurées l'apanage d'une élite cultivée ou d'une minorité chinoise devinrent partie intégrante de la culture populaire. Malgré les revirements historiques et les cloisonnements politiques, le phénomène de traduction demeure actuel : les traductions mongoles et manchoues continuent de circuler ; en Corée et au Japon, les publications de romans classiques ont repris depuis la deuxième guerre mondiale ; en Thaïlande et en Indonésie, de même qu'au Viet-nam et au Cambodge jusqu'à une époque récente, les romans de cape et d'épée connaissent un regain de popularité.

A plusieurs points de vue, les études réunies dans ce volume soulignent implicitement une évidente différence entre les pays sinisés d'une part, dans lesquels le système éducatif, le confucianisme et l'utilisation des caractères chinois rendaient les classiques chinois accessibles à une partie de la population, et les pays d'Asie du Sud-Est, hormis le Viet-nam, d'autre part, dans lesquels cette littérature était a priori réservée à une minorité d'immigrés. Dans les premiers, la diffusion des œuvres chinoises originales précéda les adaptations et imitations et eut un rôle déterminant dans l'élaboration des diverses cultures locales. Dans le cas du Japon, par exemple, des romans chinois furent imprimés sur place et la littérature chinoise fut, jusqu'au XIXe siècle, l'unique littérature étrangère connue. Les Mongols, quant à eux, du moins au début du XXe siècle, eurent connaissance de la littérature occidentale à travers des traductions chinoises. Dans les pays non sinisés, au contraire, la diffusion des œuvres littéraires chinoises faisait suite à celle d'œuvres indiennes et, pour le monde malais, à celle de la littérature islamique. Le contraste est assez net entre les traducteurs des pays sinisés : pour la plupart une élite de nobles et de lettrés, et ceux des autres pays : petits bourgeois des minorités d'immigrés. Le processus d'assimilation de ces derniers stimula l'effort de traduction : à mesure que les immigrés chinois n'étaient plus capables de lire les classiques, ils devaient avoir recours à des traductions dans la langue du pays où ils étaient installés. Ce phénomène d'acculturation est particulièrement sensible dans le cas des traductions, en Thaïlande ou en Indonésie par exemple, effectuées en collaboration par un Chinois de souche et un Chinois « assimilé » ou un écrivain autochtone.

Mais tout aussi intéressantes sont les constantes qui se font jour dans cette diffusion de la culture chinoise dans tout l'Extrême-Orient à travers les traductions littéraires. Elles apparaissent tout d'abord dans la célébrité de certaines œuvres. Le *Roman des Trois Royaumes,* pour ne prendre qu'un exemple, fut adapté dans toutes les langues et connut une popularité exceptionnelle. Popularité due non seulement aux qualités littéraires du texte, mais également à sa valeur didactique, et ceci jusque dans le monde malais : un auteur malais de la fin du XIXe siècle écrit de *Sam Kok* (titre de la version malaise du *Sanguo zhi yanyi*) : «cette histoire contient beaucoup de choses profitables et des exemples et des paraboles que devraient écouter les fonctionnaires au service des rois». Une telle déclaration est d'importance dans une culture dont les modèles et les classiques sont avant tout d'inspiration indienne ou arabo-persane.

Les traductions d'œuvres chinoises étaient fréquemment de libres adaptations, soit que l'on jugeât «chaque œuvre de fiction comme une création collective qui pouvait être transformée selon le goût du traducteur» (p. 87, à propos de la Corée), soit dans le simple but de rendre le texte accessible à un public étranger sans l'embarrasser de notes et de commentaires. Certains genres devinrent ainsi à tel point populaires et familiers qu'ils donnèrent lieu à des imitations locales, comme par exemple, à une époque très récente, les romans de cape et d'épée au Cambodge et en Indonésie. L'étude de l'influence que put avoir de la sorte la littérature chinoise sur les littératures vernaculaires n'en est qu'à ses débuts; elle pourrait conduire, dans certains domaines, à une révision importante de la vision traditionnelle de l'histoire de ces littératures.

Cl. Salmon établit, en Introduction, un bilan des apports que ce volume d'études comparatives peut fournir à la connaissance des littératures, tant chinoise que vernaculaires. L'intérêt de cette approche est évident pour les sinologues; il sera peut-être plus grand encore pour les spécialistes des littératures d'Asie et, d'une façon plus générale, pour la compréhension des phénomènes d'acculturation ou d'influences culturelles qui ont accompagné la sinisation de certains pays d'Extrême-Orient ou la diaspora chinoise en Asie du Sud-Est.

Henri CHAMBERT-LOIR.

J. NOORDUYN, *Bima en Sumbawa. Bijdragen tot de geschiedenis van de Sultanaten Bima en Sumbawa door A. Ligtvoet en G. P. Rouffaer.* Holland-USA : Foris Publications, 1987, XII-187 p. (VKI 129).

Dans la bibliographie, au demeurant réduite, concernant les sultanats de Bima et Sumbawa (petites îles de la Sonde), on rencontrait jusqu'à présent les noms de Ligtvoet et Rouffaer pour deux contributions succinctes.

A. Ligtvoet (1844-1879), qui, comme ses deux frères, était fonctionnaire de l'administration coloniale, passa sept années à Célèbes-Sud, au Bureau des Affaires Indigènes, puis comme assistant-résident. Les devoirs de sa fonction et son goût personnel pour l'histoire le conduisirent à apprendre la langue makassaraise et à publier quelques articles sur la région, ainsi que la traduction du «Journal des rois de Goa et Tallo», dans lequel se trouvent incidemment nombre de notations précieuses sur les royaumes de l'île de Sumbawa. Le grand œuvre inachevé (plus de mille pages manuscrites) auquel il travaillait était un «Dictionnaire historique de la péninsule sud-ouest de Célèbes» qui aurait été essentiellement un répertoire biographique des indigènes éminents dans l'histoire de cette région.

G. P. Rouffaer (1860-1928) était, de son côté, un savant encyclopédique et polygraphe qui a laissé plus de cent articles. C'est sous l'influence du romancier et essayiste Multatuli qu'il fut attiré par les Indes Néerlandaises et y fit deux longs séjours ; il fut par la suite secrétaire-adjoint de l'Institut Royal de Leyde, puis membre du conseil de cet Institut où sont aujourd'hui conservées ses archives. Au cours d'une brève visite à Bima, en 1910, il consigna dans ses carnets ses observations sur les vestiges archéologiques connus de l'époque.

On connaît maint exemple des notes de voyage d'administrateurs éclairés et de compilations d'archives dues à des savants de la métropole. Les rôles sont ici inversés puisque les fragments publiés dans cet ouvrage proviennent d'un travail historique de Ligtvoet et des carnets de notes de Rouffaer. L'éditeur de *Bima en Sumbawa,* J. Noorduyn, spécialiste, entre autres domaines, de l'histoire de Célèbes-Sud et aujourd'hui secrétaire-général de l'Institut de Leyde, était mieux placé que quiconque pour exhumer ces documents inédits qui constituent pour la connaissance des deux sultanats des matériaux d'une évidente utilité.

Les textes publiés sont courts et multiples. De Ligtvoet sont donnés les extraits de son « Dictionnaire » relatifs aux deux sultanats, ainsi que le texte d'une note rédigée, sur la base de ces mêmes documents, à l'occasion du contrat signé par le gouvernement des Indes avec le sultan de Sumbawa en 1875. De Rouffaer sont publiés les extraits relatifs à Bima de son journal de voyage et de son carnet de notes. Dans le cas des deux auteurs, les documents se recoupent et l'éditeur a multiplié les références internes et les notes, aussi concises qu'érudites.

Extrêmement bien documentées, les notices de Ligtvoet sont écrites de Makassar, sur la base des archives du gouvernement local, ainsi que de documents makassarais et autres (dont un journal de raison, en malais, du « capitaine » des Malais de Sumbawa dont on connaissait l'existence, mais qu'aucun chercheur étranger n'a pu consulter par la suite). Ces notices sont presque exclusivement politiques et, du fait de la nature même de leurs sources, passent sous silence l'histoire sociale des deux sultanats : elles mettent en évidence les rapports — de dépendance et d'alliance à la fois — de Sumbawa et Bima avec le pouvoir hollandais d'une part, les souverains de Makassar de l'autre.

En complément à ces sources sur l'histoire politique des deux sultanats, l'éditeur donne, sous forme de sept annexes, la liste des sultans de Sumbawa et Bima et le texte de cinq contrats passés, aux XVIIIe et XIXe siècles, avec le pouvoir hollandais et demeurés jusqu'à présent inédits ou difficiles d'accès. Une courte introduction à ces annexes commente notamment l'aspect commercial des contrats et résume d'intéressantes données historiques sur le commerce du bois de brésil (p. 121-2).

Les notes de Rouffaer sont d'une toute autre nature : séjournant une douzaine de jours à Bima, il rencontre le sultan et les dignitaires, visite tous les sites historiques connus (préhistoriques, hindouistes ou musulmans), décrit une épigraphe en vieux javanais et un site rupestre shivaïte, relève les inscriptions des stèles des cimetières royaux et consigne par écrit toutes les observations qui lui semblent dignes d'intérêt. Et maints détails sont de fait tout aussi utiles pour l'historien que les commentaires archéologiques. Ceux-ci, en effet, avaient été déjà publiés en partie par van Naerssen en 1938 et sont à lire par référence à des découvertes récentes du Service Archéologique d'Indonésie (Puslit Arkenas) d'une très grande importance : on a trouvé depuis lors des sépultures « préhistoriques » (c'est-à-dire ne manifestant aucune influence hindouiste ou musulmane) dont le nombre et la variété dépassent largement celles observées par Rouffaer ; quant au site de Wadu

Paa, il a récemment donné jour à une inscription, sans doute du xe ou xie siècle, dont on attend une étude paléographique.

Du palais du sultan, des deux fortins qui gardent l'entrée de la Baie de Bima, de la mosquée royale, du cheval sacré, des tombes musulmanes de Dantaraha (forme actuelle du toponyme que Rouffaer, de même que Matthes en 1872, orthographie Dana Traha ou Dana Taraha), de l'alphabet bimanais (dont Rouffaer est le quatrième Européen à avoir connaissance, alors qu'on ne possède aucun document dans cette écriture), du linga de Sila (que j'ai pu voir encore en 1976, mais dont la trace a à nouveau disparu depuis lors), des tombes de Gili Panda (dont celle d'un Arabe que la légende moderne veut originaire de Banten) et de bien d'autres sites, objets, coutumes et traditions de Bima, Rouffaer donne des descriptions extrêmement précieuses, car leur état a considérablement changé aujourd'hui, quand ils n'ont pas totalement disparu.

Une remarque pour le moins curieuse concerne la date de décès d'un sultan de Bima : d'après les documents contemporains collationnés par Ligtvoet, le sultan Abdul Hamid est mort en 1817 ; or la stèle de sa tombe, censée avoir été gravée la même année, donne pour millésime 1819. Un poème narratif écrit en malais à Bima vers 1830 (*Syair Kerajaan Bima,* publié par l'EFEO en 1982) donne, lui, l'année correcte : 1817. Qu'un poème puisse avoir historiquement raison sur une stèle funéraire du début du siècle dernier laisse à réfléchir sur la foi que l'on accorde généralement aux inscriptions tombales pour la chronologie de l'histoire indonésienne.

Si la bibliographie concernant l'île de Sumbawa demeure relativement mince, ce n'est pas faute de documents, mais parce que ceux-ci (en malais et en néerlandais) sont en grande partie inédits. Le volume publié par J. Noorduyn montre la richesse des archives à explorer et figurera désormais parmi les sources historiques importantes sur les sultanats de Bima et Sumbawa.

Henri Chambert-Loir.

Ch. F. van Fraassen, *Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel. Van soa-organisatie en vierdeling : een studie van traditionele samenleving en cultuur in Indonesië.* Thèse de l'Université de Leyde, 1988, 2 vol., planches, cartes, index, bibliographie.

Les thèses de doctorat néerlandaises s'accompagnent rituellement de «propositions» imprimées dont certaines sont totalement hors du sujet ou volontiers facétieuses. La proposition n° 10 de Ch. F. van Fraassen : «L'utilisation de traitements de textes et d'ordinateurs personnels a eu jusqu'à présent des conséquences essentiellement négatives pour l'art de l'imprimerie», est parfaitement illustrée par son propre ouvrage : les quelques 1.300 pages que comptent ses deux volumes sont en effet d'une typographie détestable. On ne dira certes pas la même chose du texte lui-même.

L'objet de ce travail est d'étudier l'organisation socio-politique du sultanat de Ternate à l'époque de son apogée, aux xvie-xviie siècles. Cette apogée coïncide avec la découverte par les Européens de l'unique région au monde productrice du clou de girofle, si convoité alors en Europe comme en Asie. Les Portugais et les Espagnols, qui abordent à quelques années de distance, au début du xvie siècle, à Ternate et Tidore respectivement, bouleversent la vie politique de la région, mais activent son

commerce et provoquent l'extension de la culture du giroflier. Les Hollandais, qui les remplacent au début du XVIIe siècle et qui mettent en œuvre une stratégie d'une violence peu commune, parviennent en une cinquantaine d'années à dominer politiquement non seulement les Moluques proprement dites (les îles du groupe nord, à l'ouest d'Halmahera), mais également la région d'Ambon et celle de Banda.

Ainsi, en un siècle et demi (c. 1510-c. 1660), par suite des exterminations, déportations, conversions et par le blocage de la dynamique interne des diverses entités politiques, la structure sociale de ces groupes, quand elle n'est pas anéantie, se trouve figée et sa signification va s'amenuiser dans la conscience des habitants eux-mêmes. Une enquête ethnographique aujourd'hui ne pourrait donc seule reconstituer l'état de la société de Ternate à cette époque, mais des sources européennes particulièrement abondantes sont là pour combler les lacunes et l'auteur a mené de pair un dépouillement d'archives et d'études antérieures avec une enquête sur le terrain

Le résultat de ce travail est exposé dans le premier volume dont les douze chapitres examinent de façon systématique la structure socio-politique de Ternate avant le milieu du XVIIe siècle. Le second volume, plus volumineux encore, réunit en douze « annexes » quantités d'informations de base qui représentent en quelque sorte un stade intermédiaire entre l'enquête et la synthèse. Les correspondances entre ces deux volumes conduisent à un nombre excessif de répétitions et à une discrimination parfois injustifiée entre les chapitres de la thèse et ceux rejetés en annexes.

L'auteur a été détourné de son projet initial d'étude de la société d'Ambon vers celle de Ternate, car c'est de là peut-être que provient le concept de *soa* (« hameau ») qui est la cellule socio-politique minimale à l'intérieur de l'organisation complexe du sultanat. Les îles d'Ambon ne sont pas totalement négligées pour autant : non seulement elles apparaissent dans les considérations historiques générales et dans certaines comparaisons régionales, mais encore elles font l'objet de cinquante excellentes pages du deuxième volume où est étudiée l'opposition entre la « ligue des cinq » *(Uli Lima)* et la « ligue des neuf » *(Uli Siwa)* qui se retrouve pratiquement dans la totalité des Moluques Centre et dans les archipels de Banda, Kei et Aru : chaque île ou chaque archipel est divisé en deux moitiés (et parfois en parcelles imbriquées) appartenant à l'une ou l'autre de ces deux ligues antagonistes. Au cours des transformations radicales des XVIe-XVIIe siècles, dans la région d'Ambon, cette bipartition, qui pouvait prendre la forme d'hostilités ouvertes, finit plus ou moins par se confondre avec l'opposition entre islam-populations indigènes (Malais, Javanais, Makasarais, Ternate) d'une part et christianisme-Européens d'autre part. Ce chapitre, nourri d'un grand nombre d'informations originales demandera encore des développements sur l'origine et les manifestations concrètes de l'appartenance à ces deux ligues.

L'essentiel de la thèse concerne donc Ternate d'un point de vue anthropologique. La préoccupation historique est cependant constante : outre un chapitre introductif sur l'histoire de la région et le recours fréquent à l'étymologie, l'auteur tente à la fois d'analyser une situation révolue et de décrire son évolution ultérieure. Les chapitres essentiels, conformément au sous-titre de l'ouvrage, traitent du *soa* et de la quadripartition socio-politique de l'île de Ternate : le *soa* est envisagé « de l'intérieur » : dans sa définition et son fonctionnement, de même qu'au sein de la société et dans ses rapports avec l'administration centrale. Près de 400 pages du second volume sont consacrées à une description détaillée, d'après les sources

historiques, des *soa* de Ternate, Tidore et Bacan. La quadripartition, quant à elle, (à l'origine, la division de Ternate en quatre régions recouvrant grossièrement les quarts ouest, est, nord et sud de l'île) est analysée sous ses aspects territorial, hiérarchique, d'oppositions et d'alliances (il s'agit plutôt d'une double bipartition), d'extension régionale (les territoires dépendants, au nord et au sud, y sont associés), de rapports avec le centre (la cour du sultanat) et par comparaison avec des systèmes apparentés de Timor, Sumatra Ouest et Irian Jaya Sud.

Il appartiendra aux anthropologues de discuter les conclusions de l'auteur sur le «modèle structural» de la quadripartition ou d'autres systèmes élémentaires d'organisation sociale. Il est clair, en tout état de cause, que cet ouvrage remarquablement documenté constitue un apport de premier plan à la connaissance de la société de Ternate avant le milieu du XVIIe siècle et il faut souhaiter qu'il connaisse une diffusion supérieure à celle que lui permet sa forme actuelle de thèse d'université.

Henri CHAMBERT-LOIR.

OTHMAN MOHD. YATIM. *Batu Aceh. Early Islamic Gravestones in Peninsular Malaysia.* Kuala Lumpur : Museum Association of Malaysia, 1988, XLI-240 p., 79 pl.

Cet ouvrage est la première monographie consacrée à un type particulier de stèles funéraires musulmanes répandues en Malaysia, mais dont la forme a depuis longtemps été reconnue comme d'origine acihaise (nord de Sumatra). L'auteur est un archéologue du Musée National de Kuala Lumpur et c'est grâce à sa connaissance du «terrain», acquise dans ses fonctions depuis 1974, qu'il a pu récolter une somme d'informations du plus haut intérêt. L'étude qu'il publie ici a fait l'objet d'une thèse soutenue à l'Université de Durham en 1985.

Ayant repéré et examiné toutes les stèles de ce type (nommées «pierres d'Aceh» : *batu Aceh*) connues à ce jour en Malaysia, l'auteur en fait une analyse stylistique extrêmement détaillée, tenant compte de la forme des stèles, de leurs éléments décoratifs et de leurs inscriptions. Ces divers éléments aboutissent à une typologie que les inscriptions datées permettent d'ordonner de façon chronologique. L'examen, beaucoup plus sommaire, des stèles de ce type à Aceh même et dans d'autres régions d'Indonésie, sert de comparaison. (Les pierres sont diffusées dans le monde insulindien exclusivement.) D'autres considérations sur la nature et l'origine des pierres brutes, le contexte historique de la diffusion des stèles, la vénération de certaines tombes, les rites funéraires dans le monde malais et la description des principaux cimetières royaux concernés viennent compléter l'ouvrage qui est en outre illustré de 14 figures, 17 cartes, 7 tables et 79 planches (plus de 200 photographies).

Autant dire qu'il s'agit d'un travail sérieux, solidement documenté et procédant d'une bonne méthode. De nombreux points prêtent à discussion ; il n'en reste pas moins que l'ouvrage constituera une référence importante dans le domaine de l'archéologie musulmane malaise.

Les «pierres d'Aceh» sont en grès. Leur taille est extrêmement variable, car celles des enfants sont des miniatures de celles des adultes. La hauteur de ces dernières varie de 50 à 160 cm. Comme dans d'autres parties du monde malais et pour d'autres types de stèles, la taille et la richesse décorative de celles-ci est liée au

statut du défunt. Sur les 63 sites de Malaysia où se trouvent des *batu Aceh,* 23 appartiennent à des cimetières royaux et 10 autres sont les tombes de personnages tenus pour saints.

Les pierres d'Aceh étaient en Malaisie des objets d'importation de luxe. Dans la région de Banda Aceh, au contraire, les stèles de ce style se comptent par centaines sur les sites de Kampung Jawa, Kampung Pande et Kuala Aceh.

Les stèles sont de formes très diverses que l'auteur groupe en deux catégories par un premier critère de base : les stèles plates : de section rectangulaire et relativement peu épaisses, par opposition aux stèles de section carrée, ronde ou octogonale, soit, pour simplifier : les dalles *(slabs)* d'une part, les piliers *(pillars)* de l'autre. Deux types de dalles et un type de piliers portent des excroissances que l'on appelle généralement des «ailes», terme auquel l'auteur préfère celui «d'épaules spiralées» *(curly shoulders).* On a souvent dit que les stèles «à ailes» étaient celles de femmes ; cela ne peut avoir été toujours le cas, car la célèbre tombe du Sultan Malik al-Saleh porte des stèles de ce type. Il est possible en fait que les Acihais n'aient réservé aux femmes que les stèles «à ailes» dont les ailes comprenaient en outre deux motifs décoratifs en forme de rosaces appelés «boucles d'oreilles» *(subang).* Il est surtout probable que cette distinction n'a valu que durant une certaine période ; il est même possible que l'usage en Péninsule Malaise ait différé de celui d'Aceh. La discussion de l'auteur sur ce point (pp. 49, 51, 95) n'est pas faite pour éclairer la question.

Les stèles sont (à l'exception d'un type d'ailleurs peu répandu) surchargées de décorations. L'auteur les décrit avec soin; ses tentatives d'interprétation sont parfois audacieuses : autant le motif du lotus est fréquent et clairement reconnaissable, autant la forme de *stupa* ou de *candi* de certains couronnements (p. 32) est douteuse, de même que la forme de *mihrab* des panneaux latéraux (p. 96), ou les degrés de la voie vers Dieu que symboliseraient les bandeaux de ces mêmes panneaux (p. 70). Il est pourtant probable que ces motifs ont effectivement une valeur symbolique.

L'auteur examine également dans le détail les inscriptions des stèles. Celles-ci donnent très rarement le nom et la date de décès du défunt; quelques-unes comportent des sentences mystiques et même un quatrain tiré des *Mille et Une Nuits* ; la très grande majorité cependant ne contiennent que des citations du Coran, ou seulement la profession de foi *(Shahada).* Toutes ces inscriptions sont en langue arabe (sauf une en arabe et malais).

Les motifs décoratifs et les inscriptions n'affectent pas la typologie. Celle-ci est basée sur «l'architecture» des stèles. L'auteur distingue 14 types qu'il nomme tout simplement «types Othman A à N» et dont il donne des descriptions minutieuses (pp. 28, 52-58 et fig. 1, 3, 4). Les 6 premiers types (A-F) sont des «dalles», les 8 derniers (G-N) des «piliers». Chaque type représente évidemment une classe à l'intérieur de laquelle des variations sont possibles. La typologie mise au point par l'auteur semble excellente, à quelques détails près. Tout d'abord, le type N semblerait *a priori,* d'un point de vue stylistique, devoir se situer en tête de la série des stèles-piliers, car il constitue la transition entre dalles et piliers. Ce type n'étant jamais inscrit et donc quasiment indatable, on voit mal pourquoi l'auteur l'a situé en toute fin de série. Plus problématique est le type H : il regroupe en réalité deux types distincts : a) celui, de loin le plus représenté, avec un corps de section carrée presque aussi large que la base et des «ailes» occupant un étage distinct entre le corps et la tête (cf. pl. 7a, 12c, 28a, 44b, 48, 57). Le corps porte des inscriptions. Ce

type semble un développement en pilier de la dalle de type C avec pour conséquence la projection des ailes dans l'axe des diagonales; b) celui dont le corps, de section octogonale, est plus mince que la base et ne porte pas d'inscription (fig. 1, 3, 4; pl. 8a, 40b, 51c; il existe une stèle de ce second type au Musée Guimet : cf. le catalogue de A. Le Bonheur, p. 342-343).

Le point le plus troublant de cette typologie concerne l'identification de la pierre d'Aceh la plus fameuse parce que la plus ancienne : celle du Sultan Malik al-Saleh, datée de 1297 et trouvée dans la région de Pasai (Aceh). D'après les figures et les descriptions précises de l'auteur, cette stèle ne peut être définie que comme du type C. Or l'auteur lui-même la désigne comme du type A (pp. 36, 47), ce qui l'amène à supposer que la stèle n'est pas originale (p. 47)!

D'autres erreurs vénielles déparent l'excellente tenue de l'ouvrage, comme la fréquente non-concordance de chiffres d'un tableau à l'autre, ou la mention d'une «inscription malaise en écriture *nagari* du XVIII[e] siècle» (p. 60). Mais ce ne sont que des détails mineurs en regard de la qualité de l'analyse typologique d'une part et des conclusions historiques auxquelles parvient l'auteur d'autre part.

Les pierres d'Aceh de Malaysia sont en réalité peu nombreuses : 188 paires, dont 118 dalles et 70 piliers (plus 25 paires aujourd'hui disparues, mais mentionnées dans la littérature antérieure). Guère plus de la moitié (109) sont inscrites et sept seulement portent le nom du défunt et la date de sa mort. Certaines évidences externes permettent d'autres datations. Dans ces conditions néanmoins, l'établissement d'une chronologie était particulièrement difficile. L'auteur se montre prudent sur ce point (cf. p. 135) et ses conclusions sont convaincantes. Elles peuvent se résumer ainsi : les pierres sont tout d'abord fabriquées à Pasai; ce sont des dalles de type A et B portant souvent des épitaphes biographiques. Elles sont exportées vers Malaka qui les diffuse dans ses États vassaux de Perak, Johore, Pahang et Trengganu. A Malaka même, il ne reste aujourd'hui que deux *batu Aceh*. La raison en est que les Portugais, après avoir pris la ville, utilisèrent les pierres tombales musulmanes comme matériau de construction, afin de bâtir leur premier fort qui devait être détruit par les Anglais en 1807 (p. 106).

Après la chute de Malaka (1511) et l'annexion de Pasai par Aceh (1524), ce dernier État devient le centre politique et commercial du Détroit de Malaka et c'est désormais, à partir des années 1520, dans la région de Banda Aceh que sont produites les fameuses pierres. Dès lors, les types C-F (dalles) et G-N (piliers) succèdent aux types A-B[1] et, si les inscriptions ne disparaissent pas totalement, les mentions concernant le défunt et les citations du Coran font place à la seule *Shahada*. (Du moins en Malaisie, car les inscriptions biographiques persistent à Aceh; il est envisageable que les pierres aient été désormais exportées vers la Péninsule entièrement inscrites, sans possibilité d'ajouter en dernière heure le nom du défunt : aux commandes personnelles de l'époque de Pasai aurait succédé

(1) Cette conclusion, clairement exposée p. 105, est certainement plus exacte que la formulation de la p. 31 selon laquelle les piliers succèdent aux dalles dans les années 1520 : d'une part les conclusions historiques ne doivent pas être interprétées comme l'existence exclusive de certains types à certaines époques, mais comme l'apparition cumulative de types nouveaux au cours des siècles; d'autre part, si toutes les dalles (types A-F, total : 118) dataient de la période antérieure à 1511, c'est-à-dire en fait des 37 années de 1474 à 1511, tandis que les 360 années de 1511 à 1870 n'étaient représentées que par un total de 70 piliers, toute la théorie de l'auteur serait à revoir. Il est déjà remarquable que des années antérieures à 1511 (9 % de la période considérée) soient conservées 45 stèles (24 % du total).

l'exportation massive.) Aceh exporte directement vers les États de Johore, Pahang, Kedah et Perak qu'il soumet militairement entre 1564 et 1620. Les stèles se retrouvent aujourd'hui à l'embouchure des rivières qui furent autrefois le site de capitales et légèrement en amont de celles-ci. Il semble qu'il y ait eu des modes : le type F (dalle sans aucune inscription ni décoration) est pratiquement limité à Pahang et le type G (pilier de section carrée à «épaules» aiguës) est rare en Péninsule alors qu'il a été populaire à Aceh.

La production — et avec elle, bien sûr, l'exportation vers la Péninsule — cesse dans les années 1870, pour des faits de mode, ou des raisons économiques (on commence alors à importer de Penang à Aceh des pierres équarries), mais sans doute essentiellement à cause de la guerre d'Aceh contre les Hollandais. Lors de la mort du Sultan Ahmad Tajuddin Syah, en 1879, la famille royale de Kedah commande en Italie des stèles en marbre dans le style des pierres d'Aceh (type I, cf. pl. 23b).

On connaît, dans le passé, des exemples de stèles détruites ou déplacées : l'auteur cite (p. 118) l'exemple d'un cimetière royal de Kedah transplanté en 1701 et (p. 133 sqq.) celui de stèles de Malaka et Johore expédiées au Musée Raffles de Singapour. En tant qu'archéologue, et bien au fait de la situation actuelle, l'auteur ajoute (p. 137-138) des remarques intéressantes sur les problèmes que pose aujourd'hui la conservation de ces stèles : entre 1878 et 1985, 35 stèles ont été détériorés, 20 déplacés et 54 ont disparu. Deux tendances actuelles : conservation du patrimoine et orthodoxie religieuse, peuvent paradoxalement avoir un effet désastreux pour la préservation de ce type de vestiges archéologiques : le «risque» de classification d'un site historique, avec les contraintes foncières qu'il entraîne, peut amener un paysan à faire disparaître la pierre encombrante; l'orthodoxie, quant à elle, condamne le culte des tombes et a causé, par exemple, en 1985, la destruction par les autorités religieuses locales d'une tombe de Kedah qui était devenue un lieu de pélerinage.

L'auteur fait référence à diverses reprises, mais de façon toujours succincte, aux pierres d'Aceh qui se trouvent en beaucoup plus grand nombre à Aceh même et dans diverses régions de l'archipel indonésien. Il faut espérer qu'un chercheur consacrera à ces tombes «indonésiennes» une étude de la qualité de celle de M. Othman Yatim. Le nombre des stèles, leur dispersion et leur plus grand étalement dans le temps devrait permettre d'affiner la typologie déjà établie et de constater ce qui, en Péninsule Malaise, était ou non conforme aux normes de production et d'usage à Aceh. Mais sans attendre cette étude hypothétique et de longue haleine, souhaitons que soit rapidement publiée la thèse soutenue en France en 1984 par un «collègue» indonésien de M. Othman Yatim et qui porte sur un sujet extrêmement voisin : *L'art funéraire musulman en Indonésie des origines au XIXe siècle* par M. Hasan M. Ambary.

Henri CHAMBERT-LOIR

Wayne A. BOUGAS, *Islamic Cemeteries in Patani*. Kuala Lumpur : The Malaysian Historical Society, 1988, XVI-76 p.

Patani a joué très tôt un rôle commercial important dans le Golfe de Siam. Héritier du royaume bouddhiste de Langkasuka connu des sources chinoises dès le VIe siècle, le sultanat de Patani était l'une des escales importantes du réseau commercial sud-est asiatique et les Européens qui y eurent des factoreries au

XVIIe siècle nous ont laissé une évocation assez précise de la cour de l'époque. Même lors de sa décadence économique, au XIXe siècle, il demeura un foyer d'études islamiques réputé. C'est aujourd'hui un enclave musulmane à l'intérieur d'un État bouddhiste. Dans cette perspective historique, la petite étude de W. A. Bougas présente un double intérêt : exposer d'une part les résultats d'une enquête archéologique qui concerne l'Asie du Sud-Est musulmane, aborder d'autre part, en observant un aspect des rites funéraires, le phénomène des acculturations successives qu'a connues le monde malais.

Plutôt qu'une typologie ou une description détaillée de la soixantaine de cimetières qui ont été visités, l'auteur propose en effet une analyse générale tendant à mettre en rapport l'évolution des usages funéraires et les conditions économiques et politiques du sultanat durant ses quelques quatre siècles d'existence, tentant également de distinguer les traits proprement musulmans, hérités du Moyen-Orient via l'Inde et Sumatra, des survivances préhistoriques ou hindo-bouddhistes, essayant enfin de détecter des influences plus spécifiques au niveau régional.

Le premier chapitre est ainsi consacré aux conceptions de la mort et aux usages qu'elles impliquent selon les trois systèmes religieux qu'a connus Patani : culte des ancêtres, bouddhisme et islam. Chapitre fait sans doute de généralités parfois hâtives, mais qui a le mérite de situer cette étude dans un cadre comparatiste. C'est dans cet esprit que les chapitres suivants examinent de façon systématique la dénomination et l'emplacement des cimetières, les types de tombes et de stèles, les structures attenantes et enfin les diverses formes de visites aux cimetières.

L'usage de matériaux divers pour les stèles et, dans une moindre mesure, de motifs décoratifs peut être replacé dans une chronologie. Les stèles les plus anciennes (XVIe-XVIIe siècles) sont en grès et richement sculptées; ce sont les fameuses «pierres d'Aceh» auxquelles Othman Mohd. Yatim a consacré une monographie (cf. le compte rendu ci-dessus). Des pierres non sculptées contenant des cristaux de quartz sont utilisées depuis le XVIIe siècle au moins, notamment pour les nobles et les personnages tenus pour saints. Elles sont appelées *batu tumbuh* («pierres croissantes») ou *batu hidup* («pierres vivantes») et leur popularité vient de cette idée qu'elles sont vivantes et donc capables de prier pour le défunt.

Le granite, sans doute importé de Pinang et Singapour, devient populaire à la fin du XVIIIe siècle. Ces stèles sont souvent ornées de motifs floraux chinois. La représentation de fleurs semblent être restée en vogue si l'on en juge par les trois spécimens en ciment de la fig. 18. Comme ailleurs dans l'archipel indonésien, certains socles de tombes sont décorés de porcelaines chinoises incluses dans la maçonnerie.

De simples galets furent employés à toutes les époques, de même que le bois dont aucun spécimen ancien n'a résisté au temps. Le bois est tenu pour un matériau pauvre ; on lui préfère le ciment depuis la deuxième guerre mondiale. Une pratique récente et orthodoxe (souci de respecter la simplicité et l'égalité devant la mort) consiste à planter en guise de stèles des arbustes *jarak* (famille du ricin).

Les inscriptions sont rares et pratiquement limitées aux «pierres d'Aceh». Une particularité tout à fait exceptionnelle, dont l'auteur ne fait pas état ici, mais qu'il avait mentionnée dans un article précédent («Some early Islamic tombstones in Patani», *JMBRAS* LIX 1, 1986), est que certaines de ces inscriptions sont entièrement ou partiellement écrites «la tête en bas» (c'est-à-dire qu'il faut renverser la pierre pour les lire). Ces mêmes stèles de grès trahissent, par certains de leurs motifs complexes, une survivance d'un passé hindo-bouddhiste, mais comme

elles sont importées toutes sculptées d'Aceh, c'est plutôt pour l'histoire religieuse de cette région de Sumatra-Nord qu'une telle constatation est significative.

Une autre survivance du même ordre est propre à Patani : l'auteur attire l'attention à juste titre sur la similitude de forme de certaines stèles du début du XVIIe siècle avec des «feuilles de sema» *(bai sema)* qui bornent les espaces sacrés bouddhiques. On peut penser que les premiers musulmans utilisèrent des *bai sema* comme stèles, puis en reproduisirent la forme. Les stèles de ce type sont très rares à Patani (encore que la stèle de bois, apparemment récente, de la fig. 17 en semble directement dérivée). L'auteur remarque que les stèles de ce type sont plus anciennes et plus nombreuses à Java-Est; il n'est pas nécessaire pour autant d'en conclure à une influence, car les nouveaux adeptes de l'islam à Patani ne manquaient certainement pas de modèles de feuilles de sema sur place.

D'autres pratiques semblent héritées d'un passé plus ancien : l'islam, par exemple, perpétue la coutume de la religion «primitive» d'enterrer dans des lieux isolés les gens morts de mort violente ou de maladie contagieuse, de peur que leur âme ne cherche à se venger des vivants. A Patani comme à Aceh (et comme ailleurs dans l'archipel) les stèles sont mises en place sur la tombe le 40e ou le 44e jour après l'enterrement : ce serait là l'équivalent symbolique des funérailles secondaires qui étaient pratiquées avant l'arrivée des grandes religions.

Certains usages concernent l'implication de la famille dans les rites funéraires. Ainsi les stèles de bois d'autrefois n'étaient-elles pas achetées, mais sculptées par les proches du défunt. En conséquence de la conviction que l'âme quitte le corps au 7e jour après la mort, la tombe doit être veillée en permanence par des parents du défunt : ils sont là pour aider le mort à s'habituer à sa tombe et un abri en matériaux légers que l'on peut transporter de tombe en tombe se trouve à cet effet dans les cimetières.

Les comparaisons avec la Péninsule Malaise, Sumatra et Java sont multiples et amplement justifiées. Les similitudes sont souvent l'expression d'une expérience historique commune et ne devraient pas toujours être traitées en termes d'influences. Il n'est pas nécessaire, par exemple, de voir une influence d'Aceh dans l'habitude de nommer les cimetières du nom des personnages qui y sont enterrés (p. 11), ou dans l'utilisation de galets comme marqueurs de tombes (p. 40).

Ce sont ces comparaisons pourtant qui font l'un des intérêts de cet ouvrage. Au-delà des descriptions d'ordre archéologique ou ethnographique sur les cimetières de Patani, ce sont des observations sur certains rites funéraires, et donc certains concepts eschatologiques de l'Asie du Sud-Est musulmane, qui sont ici présentées. Les réserves de détail que l'on pourrait faire sur certains chapitres sont largement compensées par cette ouverture sur l'histoire et sur le comparatisme régional.

Henri CHAMBERT-LOIR.

Marianne YALDIZ, *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*, Handbuch der Orientalistik, VII, iii, 2, Brill, Leiden, 1987, pp. XXII + 237, 236 florins néerlandais.

Je ne sais pourquoi les auteurs mettent autant de pudeur à taire les péripéties qui ont précédé la naissance d'un livre. La connaissance de celles-ci permet pourtant d'apprécier l'ouvrage en tenant compte à la fois du but que s'était fixé l'auteur, des contraintes qui lui ont été imposées, et des difficultés, souvent

matérielles, qu'il a dû surmonter. En 1974, un prospectus de la maison Brill annonçait ainsi l'ouvrage dont je rends compte aujourd'hui : *Handbuch der Orientalistik*, Siebente Abteilung : *Kunst und Archäologie*, hrsg. von J.E. van Lohuizen-de Leeuw, Dritter Band : *Innerasien*, Zweiter Abschnitt : *Archäologie des Zentralasiens ausserhalb der Sowjetunion bis einschliesslich die Uighuren*, von H. Härtel, in Vorbereitung. Le livre est paru en 1987, sous la direction nominale de Mme J. Stargardt, sous la plume de Mme M. Yaldiz, depuis directrice du Museum für Indische Kunst de Berlin, et sous un titre qui tient davantage compte des réalités politiques contemporaines. Il a donc une longue histoire dont l'auteur ne nous dit rien, sinon que l'ouvrage lui fut commandé par Mme Van Lohuizen-de Leeuw sur le conseil du Prof. Härtel. Tous deux ont droit à de brefs remerciements que l'on sent très sincères. Mme Van Lohuizen-de Leeuw, décédée le 8 décembre 1983, n'a probablement pas pu voir la version finale du manuscrit. On aurait néanmoins pu s'attendre à ce que l'éditeur eût la délicatesse de faire figurer son nom sur la couverture à côté de celui de l'actuelle directrice de la collection dont la part dans la naissance de cet ouvrage fut sans doute moins grande que celle de Mme Van Lohuizen.

Disons-le tout de suite, le livre de Mme Yaldiz est excellent. C'est le meilleur manuel jamais produit sur l'archéologie du Turkestan chinois. Car conformément au titre de la collection, il s'agit d'abord d'un manuel. Le plan est systématiquement analytique. Chaque région (Koutcha, Tumshuq, etc.) est l'objet d'une notice spéciale dont les diverses parties se suivent toujours dans le même ordre : topographie, architecture, peintures murales, chronologie. Seule la sculpture est traitée à part, en deux chapitres de synthèse (VII Die Plastik der nördlichen Seidenstrass ; X Die Plastik der südlichen Seidenstrasse). L'adoption de ce plan a des inconvénients que nous verrons plus loin ; elle a aussi d'incontestables avantages : la consultation de l'ouvrage en est facilitée au point que l'on pourrait même se passer de l'index, pourtant fort complet. Mme Yaldiz, en écrivant, a constamment eu le souci du lecteur ; elle a fait l'impossible pour que son livre soit, bien que fort savant, commode et agréable à lire : la présentation est très claire, la typographie aérée, les sous-titres nombreux, la langue compréhensible même par les étrangers pour peu qu'ils sachent un peu d'allemand. Ajoutons à ces qualités un talent certain pour les descriptions scientifiques que Mme Yaldiz sait faire brèves bien que complètes. Ce très savant manuel est si commode qu'il pourrait même être utilisé comme guide touristique. J'en parle d'expérience.

La volonté de produire un manuel auquel on pourra longtemps se référer est probablement à l'origine de deux autres caractéristiques de cet ouvrage : une recherche d'exhaustivité et un volontaire effacement de l'auteur. Tous les sites sont l'objet de notices ; toutes les peintures de quelque importance, même fragmentaires, même connues seulement par de mauvaises photographies en noir et blanc, sont commentées. Un très gros effort a été fait pour l'illustration, aussi complète qu'on peut la souhaiter (113 dessins et plans, XXVIII excellentes photographies en couleur, 133 photographies en noir et blanc). L'origine de ces illustrations, dont l'immense majorité provient des archives du Museum für Indische Kunst, est soigneusement indiquée, ce qui rendra de grands services à qui voudra se reporter à l'original.

L'exposé se veut aussi neutre et objectif que possible : les données de fait (descriptions, tableaux, concordances, etc.) en occupent la majeure partie. La personnalité de l'auteur apparaît seulement lorsqu'il y a controverse sur la

chronologie ou l'iconographie. Dans ce cas Mme Yaldiz commence par exposer l'opinion de ses devanciers, de la façon la plus sereine possible et avec le souci manifeste de ne pas la déformer. Elle va jusqu'à faire état de dissertations inédites et qui risquent de rester longtemps inaccessibles à la plupart d'entre nous (Klimburg 1969) ou qu'elle a pu voir en manuscrit avant leur publication (A. Howard, *The Imagery of the "Cosmological" Buddha*, Brill, Leiden 1986). Elle n'hésite pas à prendre parti, mais elle le fait toujours de manière très discrète, en quelques lignes, à la fin de la discussion. On regrette très souvent que sa modestie l'empêche d'en dire plus. Car elle a un regard très fin qui lui permet de déceler les affinités de style, un grand souci de la mesure et du possible, et surtout la conscience aigüe des différences existant entre les sites : elle se refuse toujours à généralier à l'ensemble du Xin-jiang des conclusions valables pour un ensemble monastique particulier ou pour une oasis.

Il faut féliciter Mme Yaldiz d'avoir fait tant d'efforts pour que ce *Handbuch* soit un manuel au meilleur sens du terme : sûr, complet, commode. Sa réussite est à ce point de vue totale. Je suis sûr qu'en l'absence de nouvelles découvertes, ce livre restera l'ouvrage de référence sur l'archéologie et l'art du Xin-jiang avant l'arrivée de l'Islam. Ceux qui se sont déjà essayés à ce genre de travail en savent la difficulté : seul un savant qui domine parfaitement le sujet pouvait écrire un tel livre et Mme Yaldiz s'y montre la digne élève de ses maîtres berlinois. On regrette d'autant plus que ses qualités d'historienne de l'art n'aient pas davantage été utilisées. Je ne sais s'il faut attribuer à des contraintes éditoriales ou à la modestie de Mme Yaldiz le fait qu'elle ne nous ait pas donné un chapitre de synthèse plus personnel et nécessairement plus aventureux. On aurait aimé qu'elle nous dise si le Turkestan chinois peut, à l'époque qu'elle étudie, être considéré comme une unité culturelle et quels rapports il entretenait avec le Turkestan afghan et soviétique et avec la Chine. On aurait aimé que les discussions chronologiques tiennent davantage compte de documents que ni Lüders ni Waldschmidt n'ont pu connaître, je veux dire la peinture bouddhique ou hindoue de Bactriane et de Sogdiane. On aurait aimé que les liens avec l'art indien soient davantage évoqués : les noms de Bamiyan, Fondoukistan et même Hadda n'apparaissent pas dans l'index. Il n'eût pas été sans intérêt non plus de signaler que les influences n'ont pas été à sens unique : on sait que certaines sculptures de Hadda (Tapa Shotor) évoquent la plastique de Tumshuq et on peut s'interroger sur l'apport de la peinture gréco-bactrienne dans l'apparition et l'évolution de la peinture murale bouddhique. Il est vrai que les découvertes auxquelles je fais allusion sont récentes, parfois mal publiées, et que l'on peut discuter sur la date et la signification qu'il convient de leur attribuer. Je conçois que Mme Yaldiz se soit abstenue d'en parler dans un ouvrage qu'elle voulait aussi sûr et objectif que possible. Mais il faudra bien qu'un jour quelqu'un se lance dans l'aventure et essaie de traiter ces questions d'ensemble.

Conformément à une mauvaise habitude, l'éditeur et l'auteur ne signalent pas la date d'achèvement du manuscrit. La bibliographie ne comporte aucun titre postérieur à 1985, mais le manuscrit et la maquette du livre pourraient être plus anciens. Mme Yaldiz n'a donc pu profiter de l'ouverture du Xin-jiang aux étrangers. Cela explique que toutes les photos de paysage, les plans et les cartes détaillées soient des documents d'archives, souvent extraits des publications *princeps*. Or on dispose aujourd'hui de photos de paysage bien meilleures et certains plans et cartes mériteraient d'être refaits. La vieille carte de l'oasis de Turfan par Albert Herrmann (fig. 71) est aujourd'hui peu utilisable. Le plan de Xočo (fig. 75), qui date

de Grünwedel, permet d'autant moins de se reconnaître sur le terrain que de nombreux édifices ont depuis entièrement disparu. Celui de Yarxoto (fig. 76), reproduit d'après A. Stein, est un schéma indigne de l'ampleur du site et de la variété des ruines que l'on peut encore y voir. Mais il faudra du temps, et beaucoup d'argent, pour refaire ces documents : le croquis de Yarxoto publié dans *Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse*, hrsg. von H. G. Franz, Graz 1986, p. 209, bien que nouvellement dessiné par un topographe de métier qui a travaillé sur place, est encore loin de donner une idée exacte du site. On ne saurait donc reprocher à Mme Yaldiz d'avoir dû se contenter de republier une documentation graphique aujourd'hui dépassée. On doit au contraire la féliciter d'avoir réussi à écrire, à partir de ces mauvais documents et apparemment sans avoir pu se rendre sur le terrain, un livre de référence aussi complet, aussi intelligemment construit, aussi clairement présenté et aussi digne de confiance.

Gérard FUSSMAN.

Clara BRAKEL-PAPENHUYZEN, *The sacred bedhaya dances of the kratons of Surakarta and Yogyakarta,* proefschrift Univ. de Leyde, juin 1988, 329 p., 18 ill. h.t.

L'étude qui constitue la thèse de doctorat que vient de soutenir Mme Brakel-Papenhuyzen était sans nul doute très attendue par les javanisants. L'auteur en effet avait déjà donné plusieurs contributions à la connaissance de la danse javanaise, où perçait l'originalité d'une méthode qui allie une solide érudition — pour tout ce qui touche au monde des arts, y compris la littérature —, à l'intuition et à la sensibilité que seule peut permettre l'« observation participante », en l'occurrence la pratique de la danse à un haut niveau.

Pour ce travail, Clara Brakel a choisi de concentrer ses recherches sur le *bedhaya,* la plus sacrée des danses de cour, à l'exclusion des autres genres chorégraphiques (notamment le *srimpi,* qui en est proche). Dans l'introduction (ch. 1), elle rappelle d'abord le caractère rituel du *bedhaya,* dont la qualité esthétique participe d'une quête de l'union mystique, non pas dans le seul plaisir des sens mais, littéralement, dans le « ravissement » (cf. la notion de *kalangwan,* telle que l'a définie Zoetmulder). Dans le chapitre 2, l'examen de la situation actuelle (c. 1982), si elle laisse apparaître une indubitable « désacralisation » (rôle des académies de danse publiques) — tant en ce qui concerne la pratique du *bedhaya* que des autres danses classiques — n'en traduit pas moins un renouveau, qu'il faut apprécier dans le contexte général d'une (re)définition de l'identité culturelle javanaise.

Mais l'auteur en vient bien vite à l'essentiel de son propos, dans le chapitre 3, où sont examinées les sources permettant de retracer l'origine et l'évolution des diverses compositions qui nous sont parvenues (le « prototype » étant le Bedhaya Ketawang, la plus sacrée d'entre ces compositions, attribuée en général à Sultan Agung, le grand souverain du XVIIe s.), et, surtout, dans les chapitres 4 et 5, les plus importants du livre, où sont étudiés respectivement l'accompagnement chanté *(pesindhèn bedhaya)* et la chorégraphie. Concernant le premier, la structure musicale et les textes de diverses représentations sont scrupuleusement mis en relation, pour illustrer en particulier les techniques de chant ; en outre, l'analyse des procédés poétiques (à noter que le recours au *wangsalan,* sorte de charade, tient une grande place), ainsi que l'inventaire des principaux thèmes, sont une importante contribution à la connaissance de la littérature javanaise dans son ensemble,

puisque les textes en question étaient largement ignorés et qu'on trouvera ici la transcription de certains d'entre eux, avec leur traduction. Quant à la chorégraphie, c'est là que l'auteur apporte tout le fruit de sa propre pratique de la danse javanaise, qui lui permet de décomposer savamment un ensemble de figures et de mouvements particulièrement complexes, voire ésotériques pour le profane. Voilà donc toute une série d'analyses, desquelles se dégagent les caractères du *bedhaya* en tant que genre très spécifique.

L'étude se clôt (ch. 6) avec des remarques sur les procédés de notation de la danse et sur les manuscrits qui servent à sa transmission (mais celle-ci demeure avant tout orale et gestuelle). Ce dernier chapitre semblerait en fait plus à sa place dans l'appendice, avec le texte d'un de ces manuscrits qui y figure déjà, à côté de la transcription de trois importants *pesindhèn bedhaya*. Quoi qu'il en soit, cela ajoute encore à l'exceptionnelle documentation réunie par C. Brakel ; en effet, l'inventaire de toutes les sources, notamment les sources manuscrites, apparaît comme un tour de force (on s'étonnera simplement qu'elle n'ait pas repris, dans sa discussion des origines du Bedhaya Semang, le passage de la *Serat Babad Nitik* utilisé par Jan Hostetler, dont l'article — « Bedhaya Semang : the sacred dance of Yogyakarta », *Archipel* 24, 1982, pp. 127-142 — ne figure pas à la bibliographie ; pas plus d'ailleurs que les travaux de M. Kartomi sur la poésie de type *macapat*). L'accumulation documentaire ne se limite pas à l'écrit, puisque C. Brakel a accompagné sa thèse d'enregistrements vidéo. Ce moyen commence à être couramment utilisé dans un souci de reconstitution et de sauvegarde d'un patrimoine artistique fragilisé par le modernisme ; et c'est bien sûr aussi la préoccupation centrale de la présente étude.

Nonobstant la spécificité et le caractère parfois très technique de cette recherche, tous ceux qui s'intéressent à la culture javanaise au sens large y prendront grand intérêt. En fait, c'est précisément la spécificité même du sujet et l'approfondissement dont il fait l'objet qui permettent de mieux mettre en évidence, et de façon circonstanciée, quelques-uns des aspects fondamentaux de cette culture. D'abord les notions esthétiques qui participent de la vision du monde elle-même, avec ses tendances au mysticisme et à l'abstraction formelle, vecteur d'équilibre et d'harmonie. Le *bedhaya,* qui allie subtilement musique, poésie et chorégraphie, montre de façon privilégiée comment est conçue et fonctionne l'idée de totalité artistique. De même, il illustre la signification sacrée dont sont investies maintes manifestations esthétiques considérées comme *pusaka*. On le sait, l'évocation de la Ratu Kidul qui inspire le Behaya Ketawang (mais également la plupart des autres compositions) est au centre des rituels de pouvoir. C'est l'ensemble de la production artistique des cours de Java qu'il faut, comme le fait C. Brakel, envisager dans son contexte politico-étatique. A cet égard, le rôle des souverains, leur empreinte respective sur la culture palatine — beaucoup ont contribué à l'évolution du *bedhaya* — sont non seulement révélateurs du système en soi mais aussi de ses transformations historiques ; tout comme l'est le rôle des princes et autres gens de cour, qui sont les agents de la diffusion du modèle dans le peuple. Les conditions de cette diffusion, à partir de ces « centres culturels » que sont les palais, mais aussi l'influence en retour des arts populaires ont encore beaucoup à nous apprendre sur le fonctionnement de la totalité du système social.

Par ailleurs, les javanisants seront constamment intéressés par l'analyse précise des différences entre Surakarta et Yogyakarta (« the mainstream divided »), évidentes certes dans le style de la danse mais qui sont aussi le résultat du cheminement historique complexe d'un besoin d'affirmation touchant l'ensemble du

domaine des arts. On saura également gré à Clara Brakel de ses judicieuses réflexions sur la notion de «tradition». L'étude montre bien qu'il ne saurait y avoir «fixité» et la difficulté est bien justement de dégager des normes, que la transmission orale de la pratique artistique rend éminemment fragiles. Cela pose directement la question de la conservation du patrimoine et, indirectement, celle de l'identité culturelle et de son évolution. Sur ce point, l'auteur aurait pu opportunément rappeler les conceptions de Ki Hajar Dewantara (curieusement, son nom n'apparaît jamais). Dans les années 20, le fondateur du Tamn Siswa a beaucoup fait pour la démocratisation des danses classiques, dont il a souligné à plusieurs reprises dans ses écrits (cf. *Karja Ki Hadjar Dewantara*, t. 1, 1961 et t. 2, 1967) le parti que pouvaient tirer les tenants d'une éducation vraiment «nationale». Ce n'était pas pour lui une simple question de reproduction du patrimoine ni même le moyen d'acquérir une vigoureuse discipline d'ascèse corporelle et mentale, selon les canons de l'instruction chorégraphique traditionnelle. Il y voyait surtout un exercice puissant d'épanouissement de la personnalité, en accord profond avec ses racines culturelles.

Quoi qu'il en soit, on donnera enfin raison à Clara Brakel de laisser aux Javanais eux-mêmes le soin de décider des critères qualitatifs de la danse, de sa place et de sa fonction dans ce qu'il est convenu d'appeler la «tradition», et on saluera la remarquable rigueur de sa démarche continuellement empreinte de modestie et du sens de l'Autre.

On espère que cette étude connaîtra une diffusion plus générale que les quelques dizaines d'exemplaires requis habituellement pour une thèse; une version «publique» devrait alors faire une beaucoup plus large place à l'illustration photographique et, compte tenu de la richesse de la terminologie javanaise dans le domaine de la danse, comporter un glossaire plus détaillé, en tout cas distinct de l'index proprement dit.

Marcel BONNEFF.

H. W. DICK, *The Indonesian interisland shipping industry : an analysis of competition and regulation*, Singapour, 1987, ISEAS, 217 pages.

Un sujet tout à fait essentiel pour les études sur l'Indonésie contemporaine est la question du transport interinsulaire. Essentiel, car le monde de la mer est avec l'univers terrien l'une des deux dimensions dont l'association intime constituent l'Archipel. Dans cet espace maritime, l'unité naît de la navigation interinsulaire. Le réseau des transports par mer est à l'évidence un élément clé de l'intégration de l'espace indonésien. Il assure la continuité territoriale et parachève la cohésion économique de l'Archipel. H. W. Dick a eu le très louable mérite de s'intéresser à la question du transport maritime indonésien, et de retracer son évolution et ses problèmes à l'époque contemporaine. Il livre ainsi une monographie sérieuse qui remplit une lacune importante dans l'étude de l'Archipel. Moins heureuse est sans doute sa grille d'interprétation, qui privilégie dans la présentation les deux principes contraires de la concurrence et de la réglementation. Ces deux paradigmes de la théorie économique ont probablement l'inconvénient de ne pas faciliter la description d'un objet déjà complexe et sur lequel on attend des informations de base avant toute interprétation trop ambitieuse.

Fruit d'une recherche commencée en 1973 lors de la préparation d'une thèse à

l'*Australian National University* (ANU), et de terrains réalisés en Indonésie, à Singapour et aux Pays-Bas, l'ouvrage de H. W. Dick associe à l'approche universitaire une expérience de consultant de la Banque Mondiale dans le même domaine. Les conditions étaient ainsi réunies d'une heureuse combinaison entre les qualités théoriciennes de la recherche académique et la prédilection de l'expert pour les applications.

Quels objectifs s'assigne l'auteur? Dans la préface (p. XIII) il déclare vouloir faire «une analyse économique de la performance du transport interinsulaire et de la politique menée dans ce secteur vital depuis l'indépendance». L'étude qu'il nous livre est donc aussi un diagnostic. D'emblée, il annonce son intention de «suggérer que la formulation et la mise en œuvre des politiques concernant la profession [maritime] tireraient avantage d'une analyse économique plus soignée au sein de l'administration et de davantage de consultation avec la profession» (p. XIV). D'entrée de jeu, il oppose les deux acteurs principaux du drame interinsulaire, que sont l'administration (la Direction Générale des Communications Maritimes ou *DitJen Perhubungan Laut*) et la profession c'est-à-dire l'*Indonesian Shipowners Association* (INSA). La première symbolise la force réglementaire, tandis que la seconde représente le marché. L'auteur prend clairement parti pour la seconde, l'INSA, vers laquelle vont ses sympathies. Mais il revendique le droit à la partialité : il postule avec justesse dans son introduction (p. 2) qu'«une approche explicitement économique et principalement préoccupée par l'efficacité n'est évidemment pas dénuée de jugements de valeur et est exposée à une défiance particulière au sein de la bureaucratie indonésinne qui se méfie des forces du marché». Par un effet de miroir, il exprime en fait ici ses propres réserves vis-à-vis de l'administration indonésienne, et de fait, tout au long de son livre il va opposer l'efficacité économique des forces du marché aux méfaits de la réglementation telle qu'elle est conçue et appliquée par les fonctionnaires indonésiens.

L'ouvrage est articulé en quatre parties, que l'auteur intitule respectivement *L'histoire; Le marché; La firme, et Le Réglement.* C'est indéniablement la première partie, consacrée à la diachronie de la navigation interinsulaire depuis un siècle qui est la plus intéressante par sa richesse factuelle. Dick brosse à grands traits l'émergence de la navigation moderne dans l'Archipel avec comme point de départ le *Van der Capellen*, premier navire à vapeur construit à Surabaya en 1825. L'ouverture du canal de Suez en 1869 précipite le remplacement de la voile par la vapeur, et en dix ans le tonnage passant par Singapour est multiplié par dix. Ce trafic principal crée une demande de transport secondaire dans l'Archipel, demande que les Chinois de Singapour s'empressent de satisfaire avec des vapeurs de deuxième main. En 1870, la *Stoomvaart Maatschappij Nederland* établit des lignes régulières entre Java et les Pays-Bas, suivie de la *Rotterdamsche Lloyd.* Mais ces deux compagnies sont concurrencées par les Britanniques et les Allemands qui opèrent dans les eaux de l'Archipel au départ de Singapour. Les propriétaires écossais de la *Netherlands Indies Steam Navigation* (NISN) avaient même obtenu dès 1865 la concession du service postal dans l'Archipel. Après une campagne menée par un syndicat d'armateurs néerlandais contre la concurrence jugée déloyable de la NISN, un accord formel est signé en juillet 1888 entre le Gouvernement des Indes Néerlandaises et deux compagnies des Pays-Bas, qui aboutit à la création de la *N. V. Koninklijke Paketvaart Maatschappij* (KPM) et lui confie le monopole du trafic interinsulaire.

Dick montre que grâce à ce privilège, la KPM va désormais assurer des lignes régulières dans tout l'Archipel, mais en n'hésitant pas à user du bras de fer et des

pratiques anti-économiques pour préserver le fret : lorsque dans les années 1930 une fabrique de savon s'établit à Ternate dans les Moluques et entraîne la baisse des expéditions de cette denrée en provenance de Java, la KPM augmente brutalement le prix du fret de la soude caustique et provoque ainsi la fermeture de la nouvelle usine de Ternate. Le transport du savon reprend alors son cours normal au plus grand bénéfice de la compagnie.

La KPM devient une machine coloniale avec une fonction politique : le commerce suit le drapeau de la compagnie et précède l'administration. Elle acquiert une haute réputation pour la qualité de son service, en même temps qu'elle est le symbole de la domination néerlandaise. De façon exacte, mais contradictoire par rapport à sa thèse sur la vertu du marché, H. W. Dick estime que le transport maritime à l'époque coloniale a été d'une grande efficacité, alors qu'il était pourtant marqué par le règne de la réglementation et du monopole.

L'occupation japonaise interrompt la navigation interinsulaire et rend les îles à une quasi-autarcie où la flotte des moustiques (les *prahu* et les petits navires chinois) trouvent leur compte. Après la reconnaissance de l'indépendance en 1949, la KPM essaie de maintenir son statut et ses privilèges, mais compte tenu du nouveau contexte politique, elle finit par mener une politique de dégagement *(omschakeling)* en diminuant progressivement sa flotte dans l'Archipel. Le 28 avril 1952, le cabinet Wilopo fonde la PELNI *(Pelajaran Nasional Indonesia)*, entreprise publique de la «Navigation Nationale Indonésienne» avec une flotte initiale d'une soixantaine de petits navires.

Dick décrit bien l'accentuation de la politique d'*indonesianisasi* qui dépouille progressivement la KPM de ses prérogatives (fret alloué en priorité à la PELNI, protections et réglementations, guerre des tarifs, etc.). La compagnie néerlandaise se concentre sur les lignes plus difficiles de l'Indonésie de l'Est (l'Irian Barat appartient encore aux Pays-Bas) et sur les marchandises à haute valeur ajoutée, ainsi que le transport des passagers.

Lorsqu'en 1957 les Néerlandais refusent de rétrocéder l'Irian Barat, leurs entreprises sont occupées par le personnel. Sans coup férir, les employés de la KPM s'emparent de son siège à Jakarta et décident avec la bénédiction des pouvoirs publics la prise de contrôle de l'entreprise. En fait la direction de la compagnie à Amsterdam avait prévu l'événement et par appel radio ordonne à tous ses capitaines le retrait de ses bateaux de l'Archipel.

La PELNI hérite des 10.000 employés de la KPM mais pas de sa flotte : d'un seul coup, 85 navires d'un tonnage total de 146.000 t. ont disparu entraînant le chaos dans l'Archipel. Le système de transport interinsulaire s'effondre brutalement et la victoire politique symbolique est payée d'un coût économique élevé ; «plus de 25 ans après, rappelle H. W. Dick, le gouvernement se bat encore pour façonner un système viable et efficace afin de remplacer [l'ancien système de transport interinsulaire]» (p. 25).

Après les graves difficultés de la période d'Économie Dirigée (foisonnement des compagnies, puis limitation administravive de leur nombre), l'Ordre Nouveau (1966) autorise un certain laissez-faire, qui entraîne à nouveau la multiplication des firmes maritimes et un excédent de la capacité de transport par rapport au fret. Le premier plan quinquennal (1969-1974) donne la priorité à la réhabilitation des navires et des infrastructures portuaires. En 1969, un *Regular Liner System* (RLS) est instauré, dont l'application est confiée par la Direction Générale des Communications Maritimes à l'INSA *(Indonesian Shipowner Association)*. Le

système de ce fait est très efficace, estime H. W. Dick, comparé à la situation antérieure. Les conseillers étrangers reviennent (Néerlandais et experts de la Banque Mondiale). Mais à la fin du Premier Plan, se pose toujours le problème d'ajuster la capacité de transport au montant du fret (des marchandises).

Pendant les plans suivants les autorités cherchent à développer la flotte nationale et attribuent des avantages aux *Pribumi* à l'encontre des Sino-Indonésiens. Le Quatrième Plan (1984-1989) met l'accent sur le développement des chantiers navals indonésiens.

L'instabilité de la politique maritime, souligne Dick, est également patente dans les relations avec le monde extérieur. Depuis 1975, les liaisons maritimes avec Singapour avaient été régularisées et l'île-État était considérée comme un port faisant partie du *Regular Line System*. Le trafic était partagé entre l'*Indonesian Shipowner Association* et la *Singapore Shipowner's Association* présidée par le Chinois Tong Djoe, homme d'affaire indonésien proche de PERTAMINA et résidant à Singapour.

Mais en 1982, est opéré un retour à une politique antérieure, qui réserve le fret indonésien aux transporteurs nationaux. Pour contrôler le trafic international, tout le fret interinsulaire doit être expédié à partir de quatre ports (Tanjung Priok, Surabaya, Ujung Pandang et Belawan), qui sont les quatre grands ports en eau profonde développés jadis par les Néerlandais.

Cette politique de contrôle est bouleversée parl'Instruction Présidentielle n° 4 de 1985. Afin de stimuler les exportations, le pays est ouvert aux opérateurs étrangers : le service national des douanes est éliminé et confié à la Société Générale de Surveillance de Genève. La concurrence des pavillons étrangers est autorisée dans les ports interinsulaires, jusque-là réservés aux nationaux. L'intérêt des expéditeurs/affréteurs est placé avant celui des transporteurs et aboutit à une nouvelle crise du transport maritime.

Après avoir décrit le cycle des politiques qui alternent entre plus ou moins d'intervention et de laissez-faire, H. D. Dick s'efforce de démontrer dans les trois parties suivantes que le jeu des forces du marché débouche sur la plus grande efficacité. Il formule ainsi son crédo libéral : «La concurrence a la double vertu d'éliminer l'inefficacité et de le faire par un processus interne à la profession concernée. A condition que les firmes soient assujetties à de fortes pressions du marché, toute profession pratiquera l'auto-régulation par la performance» (p. 41).

L'auteur s'attache donc à identifier dans les différents aspects du transport maritime indonésien tout ce qui entrave la concurrence et donc l'efficacité. Il le trouve généralement dans l'excès de réglementation ou de protection. Le marché, tout d'abord, qui est dominé par le rôle de PELNI, et qui est faussé par les avantages dont bénéficient les firmes *pribumi*. Celles-ci se maintiennent nombreuses, de sorte que le processus d'élimination naturelle des compagnies les plus inefficaces ne peut fonctionner. Dick signale pourtant la fragilité et la non durabilité (une génération) de ces firmes.

Pour sa part, la PELNI est certes une entreprise publique à buts lucratifs mais elle est aussi l'«instrument du gouvernement» *(alat pemerintah)*. Elle est investie de missions civiques, et de ce fait elle subit des pertes financières, qui entraînent des subventions. Mais elle est aussi et surtout mal gérée, elle a trop de personnel, elle est insensible aux coûts, assure mal le recouvrement de ses créances, et souffre de la corruption. On a là quelques-unes des raisons du naufrage du Tampomas II en 1981.

Les mauvaises performances tiennent de plus aux perversions de l'aide extérieure qui impose des navires inadaptés aux conditions indonésiennes. C'est ainsi qu'en 1977, relève H. W. Dick (p. 87), des navires dessinés par les Néerlandais sont construits dans les chantiers de Norvège, car le financement vient de ce pays. Or ces navires, trop sophistiqués et à l'exploitation coûteuse, sont refusés par leurs futurs propriétaires. Ils sont alors attribués à la PELNI, qualifiée de *soft company* (p. 93). On a parlé d'aide indonésienne aux chantiers norvégiens.

L'auteur insiste sur le rôle éminent de la Direction Générale des Communications Maritimes, instance relativement exempte de l'influence des ministres de l'économie, car elle bénéficie de financements autonomes (Banque Mondiale, etc.). La volonté organisatrice s'exprime dans la structuration de la flotte par spécialités et par tonnages (océanique, spéciale, interinsulaire, locale, *perahu*), avec régulation du nombre des compagnies opérant dans chaque catégorie, et dans l'institution du système des lignes pionnières *(perintis)* par rapport aux Lignes Régulières.

Dick s'attarde sur l'ambitieux plan de construction navale lancée par les autorités, et notamment le programme des petits cargos Caraka Jaya poussé par B. J. Habibie, Ministre de la Recherche et de la Technologie et PDG des chantiers navals PAL de Surabaya (p. 114). Pour faciliter la modernisation de la flotte et compenser la surcapacité, une politique de mise au rebut des navires usagés a été appliquée à partir de 1984. Les vieux navires sont éliminés et alimentent en matière première (ferraille) les fournaux de Krakatau Steel, sur le détroit de la Sonde. Des débouchés sont ainsi offerts aux navires construits dans les chantiers navals nationaux.

Dick conteste les surcoûts occasionnés par ce système qui rend plus chère la construction navale nationale (p. 115). Mais on peut se demander s'il n'y a pas là des coûts nécessaires liés à l'apprentissage et si les créations d'emploi ne valent pas la différence de prix.

Dernier aspect et non des moindres, la régulation des tarifs. Dans ce domaine, comme ailleurs dans le secteur public, prévaut le principe de péréquation *(pemerataan)* : les produits de base doivent être transportés à bon marché, à la différence des produits de luxe. La structure des prix officiels du fret est «totalement irréaliste» (p. 168). En fait, note Dick de façon paradoxale, la politique de bas prix du fret a peu d'effet sur le prix final payé par le consommateur, car le fret des produits de base ne compte que pour moins de 1 % du prix de gros de ces produits. Cela voudrait dire que le fret ne serait pas un des surcoûts essentiels de l'économie indonésienne.

Dans sa conclusion, l'auteur estime avoir illustré par le cas indonésien les vertus du marché (efficacité), et les travers de la réglementation (inefficacité, entraves à la sélection naturelle, maintien des canards boîteux). En fin de parcours (p. 183), il introduit toutefois les éléments culturels de la tradition dirigiste indonésienne. Il touche, à la dernière page, à un élément essentiel de son sujet, les facteurs qui expliquent l'interventionisme de l'administration indonésienne. Malgré tout, il finit (p. 189) par un jugement sans rémission sur les *pribumi* pour qui «le fond du problème n'est pas, comme on l'affirme souvent, le manque de capital, mais un manque fondamental de connaissances, de qualifications professionnelles et d'expériences».

*
**

Au total, et même s'il est un bon point de départ dans l'étude du transport interinsulaire, le livre de Dick appelle quelques réserves.

En effet, si sur le plan technique cette monographie satisfait aux critères usuels de l'étude d'expert, il manque toute la dimension humaine. Aucun portrait, aucune indication sur les personnages qui animent cette saga interinsulaire. Le livre y perd en agrément à la lecture, et aussi en moyens d'interprétation.

Surtout, le point de vue de l'administration n'y est pas équitablement reflété. Cela semble dû, indépendamment du parti pris explicite de l'auteur, aux sources qu'il a utilisées qui sont essentiellement non indonésiennes, en tout cas non administratives. On a donc un procès plutôt univoque.

Par ailleurs, on relève quelques omissions étonnantes : dans une étude sur le transport interinsulaire aucune mention n'est faite des flux de passagers et de marchandises transportés par mer (sauf deux lignes en page 1). Pas de cartes des routes desservies, pas d'évaluation de la contribution de la navigation interinsulaire à l'économie indonésienne (en revanche on doit lui être reconnaissant d'avoir inséré une vingtaine d'illustrations de navires en noir et blanc fort bien venues et qui enjolivent un texte assez austère).

Deuxième type d'observation, pourquoi utiliser un sujet fort complexe et intéressant en soi pour tester des éléments de la théorie économique qui relèvent de la métaphysique, à savoir la vertu du libéralisme par rapport à l'interventionnisme. Ce débat ne manque pas d'intérêt, mais l'Indonésie paraît un exemple mal adapté pour une démonstration quelconque, puisque les faits restent à établir. Or c'est là qu'est le principal défi, car les faits sont souvent cryptiques dans l'Archipel, et le premier travail de l'observateur extérieur consiste, semble-t-il, à produire des faits solidement étayés qui puissent servir à la discussion.

Une impression tout de même, s'il faut prendre parti dans le débat proposé par l'auteur : les forces du marché paraissent bien peu appropriées pour créer un ou des services interinsulaires efficaces, c'est-à-dire capables de desservir régulièrement l'ensemble de l'Archipel. Quelles que soient les préférences personnelles, il paraît difficile d'imaginer qu'un pays neuf comme l'Indonésie, dont l'économie est en développement, c'est-à-dire mue par le volontarisme et l'intervention de l'État, puisse s'en remettre aux forces du marché pour ses transports intérieurs. Dans un archipel très inégalement occupé, dont la dispersion est extrême, il est peu probable que la politique du laissez-faire triomphe durablement. L'aménagement du territoire est trop important pour être abandonné à l'auto-régulation de l'offre et de la demande. La dérégulation actuelle n'est sans doute qu'une étape, car si elle aide provisoirement à développer les exportations, elle place l'Indonésie dans une double dépendance par rapport aux forces extérieures, qui assurent maintenant ses douanes, et une partie de son transport interinsulaire. Il y a un équilibre à observer entre l'accroissement de l'efficacité — réel — obtenu par le recours aux forces du marché et la nécessité de l'intégrité nationale. Du temps de la colonie, les Néerlandais n'avaient pas, c'est le moins que l'on puisse dire, abandonné le transport interinsulaire au jeu de la concurrence, mais en avaient confié le monopole à la KPM. Comme opposants mais aussi comme héritiers des colonisateurs, les dirigeants indonésiens ont confirmé le caractère stratégique des liaisons entre les îles et ont constamment souligné la nécessité d'une intervention, quels que soient les actuels débats sur la dérégulation. Si par sa moindre efficacité, un transport réglementé coûte plus cher au pays, un système interinsulaire abandonné au libre jeu du marché serait la fin du contrôle de la République sur son propre territoire et

ses flux économiques. Le coût serait alors encore plus grand. Si l'interventionnisme des pouvoirs publics paraît être inéluctable, en revanche la qualité et les modalités de celui-ci méritent discussion.

François RAILLON.

Herbert FRANKE, *Studien und Texte zur Kriegsgeschichte der Südlichen Sungzeit*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1987 (Asiatische Forschungen, Bd. 102), IX +335 p., cartes et plans. ISSN 0571-320X.

Comme il l'indique dans sa préface, cela fait trente ans que l'auteur s'était intéressé au journal de guerre relatant le célèbre siège de Xiangyang par les Jin (Jürchen) en 1206 et 1207, le *Xiangyang shouchen lu* rédigé par Zhao Wannian, journal dont il avait alors esquissé une traduction préliminaire. Ses fonctions multiples de chercheur, d'administrateur scientifique et de savant l'avaient empêché de revenir à ce difficile travail de sinologie et d'achever auparavant ses recherches sur l'histoire de la guerre à l'époque des Song du Sud (1127-1279).

Bien que dans la première partie du présent ouvrage intitulée *Allgemeines über Heerwesen und Kriegführung unter den Süd-Song* («Généralités sur les questions militaires et la conduite des guerres sous les Song du Sud»), Herbert Franke rassemble un grand nombre de faits et d'exemples à l'appui de ses conclusions, il laisse entrevoir qu'il doute parfois de la pertinence et de l'authenticité de certaines affirmations. Il reconnaît que le niveau général de nos connaissances dans le domaine de l'histoire militaire de la Chine est encore peu satisfaisant en raison de la rareté et du caractère extrêmement limité des sources chinoises. Faute d'indications précises, directes et réalistes, non censurées par les milieux lettrés, bien des domaines de la vie dans la Chine du passé nous restent inaccessibles. Rien de comparable aux documents qui ont permis à Emmanuel Le Roy Ladurie la rédaction de *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* ou à l'*Oxford Book of English Talk*. Aucune relation non plus de discours adressés par un général à ses troupes à l'époque des Song ni de rapport authentique sur une bataille chinoise qui soit comparable par exemple à celui qu'a pu établir M. Ulrich Bräker sur la bataille de Lobositz, le 1er octobre 1756.

Le journal de guerre qui traite de la défense de Xiangyang, dans la haute vallée de la Han, constitue une exception remarquable par le seul fait que le duel oratoire qui y oppose le commandement des assiégeants et le porte-parole des défenseurs y est rédigé en langue vulgaire. Ce journal est donné ici en traduction avec un abondant commentaire dans la troisième partie (p. 155-213) sous le titre d'*Aufzeichnungen über die Verteidigung der Stadt Hsiang-yang (1206-1207)* («Mémoires sur la défense de la ville de Xiangyang»). Mais il est précédé par une introduction détaillée qui fournit nombre de précieuses indications bibliographiques, biographiques et topographiques ainsi que sur l'histoire de la guerre à l'époque des Song (deuxième partie, p. 87-154). Si la lecture d'un journal de guerre en tant que document historique ne peut susciter un enthousiasme débordant, les «Remarques introductives sur les questions militaires» *(Einleitende Bemerkungen zum Heereswesen)* (première partie, chap. II) méritent par contre l'attention la plus soutenue et témoignent de la science exceptionnelle de l'auteur. H. Franke y fait une mise au point de toutes les connaissances que nous pouvons avoir non seulement sur les problèmes techniques de la guerre à l'époque des Song, mais sur son contexte social

et humain, y traitant de sujets aussi divers et aussi mal connus jusqu'à lui que *La solde et l'approvisionnement* (p. 18-29), *L'hygiène et les soins médicaux aux armées* (p. 29-41), *L'entraînement des soldats* et *Les formations de combat* (p. 41-50) ; il donne un aperçu de la formation des officiers (p. 50-58) et consacre un long développement à une question qui était loin d'être négligée en Chine et qui peut sembler tout à fait moderne : l'influence des facteurs idéologiques et psychologiques sur l'issue des combats (p. 58-78), s'interrogeant en outre sur de nombreux aspects de l'histoire qui restent sans réponse. Ainsi dans le domaine de la médecine aux armées et sur la place et le rôle des pratiques religieuses. Il examine aussi le problème difficile de la guerre comme ultime solution pour les responsables politiques en Chine.

Il suppose qu'il faut considérer les guerres entre Jin et Song dès 1161 comme des guerres civiles entre Chinois, bien que la classe dirigeante des Jin ait été d'origine toungouse. Il estime que la direction des armées dépendait entièrement sous les Song des fonctionnaires civils et que, malgré toute l'importance des questions militaires et malgré le rôle décisif des armées à cette époque, les fonctionnaires militaires n'avaient plus guère qu'une fonction d'exécutants. Selon H. Franke, on peut même parler en se référant à Zhu XI (1130-1200) d'une nette tendance à faire de la formation des officiers une affaire purement académique et théorique.

De cette œuvre équilibrée et écrite avec vigueur, il ressort que le monde des armées menait sous les Song du Sud une existence à part et était privé de tout pouvoir réel, les fonctionnaires civils exerçant sur lui un contrôle et une surveillance étroite. Si le principe confucéen d'un équilibre nécessaire entre le civil et le militaire, le *wen* et le *wu*, était respecté en théorie grâce à des effectifs surabondants, il leur manquait en fait les qualités qui en auraient fait des armées véritablement efficaces. De sorte que l'histoire de la guerre telle qu'elle apparaît dans ce beau livre n'est pas seulement celle du monde des soldats et des officiers, mais constitue aussi et avant tout un précieux apport à l'histoire des fonctionnaires civils affectés à la direction des armées. Comme Marco Polo l'avait déjà remarqué en parlant des Song : « Ils ne sont pas d'hommes d'armes ».

Dieter KUHN.

TEL GRAIN TEL PAIN (en russe : poetika narodnoj mudrosti : poétique de la sagesse populaire) sous la direction de Grigori PERMIAKOV, traduit du russe. Éd. du Progrès, Moscou, 1988 (391 p.).

Le présent ouvrage regroupe une collection d'articles produits par différents chercheurs soviétiques se réclamant du fondateur de l'école parémiologique soviétique, G. PERMIAKOV, à présent décédé, dont un article inaugure l'ouvrage afin de bien montrer son rôle de catalyseur dans ces recherches diverses mais qui toutes trouvent leur unité dans ses fondements théoriques.

Le plan de l'ouvrage regroupe les articles en trois grandes parties : la première intitulée « le proverbe », expose les éléments théoriques de la recherche portant sur les « parémies », définies par les auteurs comme « des énoncés d'origine populaire qui prennent la forme d'une proposition ou d'une séquence de propositions — proverbes, dictons, présages, devinettes, anecdotes ».

On y trouve un article de Permiakov « La grammaire de la sagesse proverbiale » dont le terme de « grammaire » se réfère à l'usage qu'en a fait Propp dans le domaine des études folkloriques russes. Ainsi retrouve-t-on dans la même lignée, dans

l'article de E. Savvina, «Transformations discursives des locutions figées», la notion de dynamique du récit appliquée aux proverbes. You-Lévine contribue à l'ouvrage par une analyse de type topologique du corpus en proposant la notion d'un «espace proverbial». Ceci pour ne citer que ces trois articles.

La deuxième partie s'intitule «La devinette» et élargit son champ de recherche à un nouveau corpus de textes présentant une parenté formelle avec le proverbe. L'intérêt proprement ethnographique de l'ouvrage est ici le mieux illustré par la diversité culturelle dont elle fait l'état. On y trouve un article sur «l'Énigme védique du type BRAHMODYA», un autre sur la devinette japonaise et enfin un troisième sur les devinettes javanaises, tout ceci dans un constant souci de comparatisme. Ainsi est-il esquissé un rapprochement entre l'accumulation des questions et des réponses dans l'énigme védique et l'enchaînement des questions — réponses dans les contes «cumulatifs» russes ou «koliadki» portant sur des thèmes du quotidien pour ne citer que cet exemple.

La troisième partie quant à elle traite des «wellérismes», sortes d'aphorismes appelés ainsi par référence aux énoncés caractérisant le personnage de Samuel Weller dans les *Pickwick Papers* de Dickens. Ce sont donc des proverbes mais littéraires, c'est-à-dire fabriqués, construits dans une intention ironique.

Ce rapide aperçu de l'ouvrage nous permet d'avoir une idée des différentes directions empruntées par les parémiologues soviétiques dans leur recherche plurielle avant de tenter de dégager les idées fondamentales de la discipline.

La parémiologie s'est vu constituer comme une discipline à part entière, s'intéressant à un corpus de textes qui offrent la particularité de la brièveté formelle, ce parti-pris de l'analyse repose sur un postulat théorique qui est commun à l'ensemble des chercheurs concernés : la parémie est posée comme le texte minimal à partir duquel on va pouvoir étudier les développements ultérieurs des différentes formes littéraires, plus longues et qui donc naîtraient en quelque sorte de ces noyaux de textes. Mais l'analyse ne se borne pas à une représentation évolutive des genres littéraires, elle s'attaque à ce noyau de texte lui-même qui est présenté en même temps comme un noyau de sens. D'où toute une étude sémantique opérant par découpements binaires, selon des critères logiques et conceptuels se basant sur une relation d'opposition simple, par exemple, «grand/petit», «vieux/jeune» etc. afin de démontrer que par delà les différences évidentes, ce sont des relations d'identité qui sont en jeu, le contraire étant ici ramené au même. Cette démonstration se situe non seulement à un niveau conceptuel mais culturel, ceci afin de souligner l'universalité de ces parémies. La deuxième partie de l'ouvrage notamment s'attache à traiter de ces différences culturelles en l'illustrant d'exemples recueillis à Java, au Japon, en Chine, en Inde. C'est dans cette partie du livre que l'intérêt ethnologique que recèlent ces travaux sur les parémies apparaît le plus nettement.

L'un des points caractéristiques de l'ouvrage est qu'il s'intéresse à un niveau d'analyse linguistique qui est textuel, présentant l'hypothèse que le proverbe ou le dicton même s'il n'est composé que d'une phrase est plus qu'une phrase puisqu'il contient comme par anticipation un développement textuel. Cependant comme il s'agit d'un texte minimal qui ressemble à une phrase, il est justifié de s'y intéresser à l'aide de méthodes d'analyse linguistique qui combinent les notions de grammaire logique, de syntaxe et de sémantique.

C'est à ce point de leur démarche d'ensemble que l'on peut inscrire l'entreprise des parémiologues soviétiques dans une tentative de prise en compte du contexte, situationnel mais aussi culturel, ethnographique. Le contexte apparaissant comme

la notion-clé autour de laquelle se regroupent tous les essais d'analyse et de théorisations de la pragmatique. Il apparaît ainsi de manière claire que la parole proverbiale ne s'énonce pas en toutes occasions indifférenciées mais que la situation à la fois motive et permet la compréhension de ce type d'énoncé. La situation de communication orale est prépondérante même si par ailleurs ces proverbes et dictons sont également appréhendables dans des ouvrages transcrits de sagesse populaire. Enfin, un certain type de devinette, telle l'énigme védique, est motivée par un contexte rituel. Ce qui permet d'amorcer une réflexion sur la logique conceptuelle constitutive de ces parémies par rapport au rite qui échappe à cette définition rigoureusement logique que les auteurs soulignent plus particulièrement dans la première partie de l'ouvrage.

On peut dégager une autre orientation majeure du recueil : ces parémies apparaissent comme une forme de spéculation sur le monde, le rapport qui se dessine ici au travers de ces énoncés de sagesse populaire, est le rapport de connaissance de l'homme au monde et qui se trouve ainsi exprimé. Le postulat ainsi annoncé offre une dimension spéculative et métaphysique qui enrichit l'entreprise rigoureuse des parémiologues soviétiques. Cet aspect du problème soulevé par les parémies apparaît de manière thésaurisée dans les dictons, les proverbes, mais aussi dans sa dimension interrogative et spéculative dans les devinettes où là, le jeu des questions et des réponses justifient à plein le souci de considérer les catégories poétiques comme des catégories cognitives. La sagesse proverbiale ainsi, loin d'apparaître comme le lieu d'une tradition figée où ne saurait en aucun cas transparaître une quelconque inquiétude questionnante de l'esprit humain, s'affirme bien au contraire comme une forme non savante de la démarche cognitive de l'homme. On comprend bien que ce point apparaît comme le plus spéculatif et le plus problématique dans la méthode puisque la parémie est par définition adoptée ici, un texte problématique, auquel vient se surimposer l'interrogation universitaire des parémiologues.

On peut émettre quelques réserves, mais minimes : une volonté théorique de formalisation qui ne favorise pas toujours la saisie détaillée de l'insertion spécifique à telle culture de tel corpus d'énoncés par exemple.

Le lecteur français, d'autre part, court le risque d'être surpris par un vocabulaire tendant à traduire une vision évolutionniste des formes littéraires. Cependant le style et les options théoriques et idéologiques sont toujours claires et nettement explicitées en toute conscience comme à propos de la notion de « dégénérescence ».

Par ailleurs, les liens théoriques que soulignent les parémiologues soviétiques avec les travaux de Dumézil, Lévi-Strauss et des sémioticiens de l'École de Paris offriront au lecteur français une configuration de lecture familière tout en lui permettant de mesurer l'intérêt de l'apport soviétique.

Hélène Perrin.

TABLE DES PLANCHES

TABLE DES MATIÈRES

Comptes rendus

SOMMAIRE du BEFEO 78

Sous réserve de modifications

Arts Asiatiques tome XLV-1990

Les résumés des articles sont traduits en anglais et en japonais
The abstracts are translated in English and in Japanese

Publications de l'École française d'Extrême-Orient

CLII. *Le roman classique lao*, par Anatole PELTIER. Paris, 1988.

CLIII. *Littérature orale villageoise de l'Inde du Nord*, par R. GARCIA et C. CHAMPION. Paris, 1989.

CLIV. *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, par M. BIARDEAU. Paris, 1989.

CLV. *Le Rāmker ou l'amour symbolique de Rām et Setā*, par François BIZOT, Chieng Mai, 1989.

CLVI. *Tiruvannamalai, un lieu saint śivaïte de l'Inde du Sud.* — Vol. I. The inscriptions, edition and translation by P.R. SRINIVASAN (Publication Institut Français, Pondichéry), 1990. Vol. II. L'archéologie du site, par F. L'HERNAULT, P. PICHARD, J. DELOCHE. Pondichéry, 1990. Vol. III. Rites et fêtes, par F. L'HERNAULT et M.-L. REINICHE, à paraître. Vol. IV, La configuration sociologique du temple hindou, par M.-L. REINICHE, Pondichéry, 1989. Vol. 5. La ville, par C. GUILMOTO et Marie-Louise REINICHE, Pondichéry, 1990.

CLVII. *Paysans de la plaine du Gange. Croissance et société dans le district de Champaran (Bihar), 1860-1950*, par Jacques POUCHEPADASS. Paris, 1989.

CLVII. *Le boudhisme Ch'an au péril de l'histoire. Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang* par Bernard FAURE. Paris, 1989.

CLIX. *La pensée du Gu Yanwu, Essai de synthèse*, par J.-F. VERGNAUD, Paris, 1990.

CLX. *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, MYÔE (1173-1232) et le journal de ses rêves*, par Frédéric GIRARD, Paris, 1990.

Mémoires Archéologiques Publiés par l'École Française d'Extrême-Orient

XVI. *DARASURAM* par F. L'HERNAULT *et alii*, Vol. I. Texte, Vol. II. Planches. Paris 1987.

XVII. *Le savoir des maîtres d'œuvre javanais aux XIIIe et XIVe siècles*, par Jacques DUMARÇAY, Paris, 1987.

Collection de Textes et Documents Nousantariens

VI. *Abdullah bin Muhammad al-Misri*, édition critique et présentation par M. ZAINI-LAJOUBERT, Jakarta, Bandung; EFEO/Angkasa, 1987.

VII. *Sejarah Raja-raja Barus*, édition critique et présentation par J. DRAKARD, Jakarta, Bandung, EFEO/Angkasa, 1988.

VIII. *A Bibliography for Sriwijayan Studies* by P.-Y. MANGUIN. Jakarta; EFEO, 1989.

Collection de Textes et Documents sur l'Indochine

XVI. *Les immortels vietnamiens d'après le Hội Chân Biên*, par Truóng Đinh-Hoè, Paris, 1988.

XVII. *Nouvelles inscriptions du Cambodge*, vol. I, par Saveros POU, Paris, 1989.

XVIII. *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor 1963-1973*, par Jacques DUMARÇAY *La fouille de Sras-Srang*, par Paul COURBIN. Paris, 1989.

Réimpressions

L'Inde classique, Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIEVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°. Réimpression, 1985.

L'Art du Laos, par Henri PARMENTIER, 2 vol., nouvelle édition revue et mise à jour par Madeleine Giteau, Paris, 1988.

La Formation du légisme par L. VANDERMEERSCH.

Le royaume du Champa, par G. MASPÉRO.

Articles sur le pays khmer par George CŒDÈS, tome 1.

Études d'épigraphie indonésienne, par Louis-Charles DAMAIS.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
N° imprimeur : 2508-89
Dépôt légal : Mai 1991